

T.C

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

## **İBN MİSKEVEYH'TE METAFİZİK**

Yüksek Lisans Tezi

Saliha ÖZDEĞİRMENCİ

İstanbul, 2006

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

## **İBN MİSKEVEYH'TE METAFİZİK**

Saliha ÖZDEĞİRMENCİ

Danışman: Prof. Dr. İLHAN KUTLUER

İstanbul, 2006

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR .....</b>	<b>2</b>
<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>3</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>4</b>
Genel Bir Çerçeve .....	4
<b>BİRİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>16</b>
<b>ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI VE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ .....</b>	<b>16</b>
A-Metafizik Bilginin İMKÂN ve Gerekliliği Açısından Tanrı Sorunu.....	16
1-Tanrı'nın Bilinmesinin İmkânı ve İspatı.....	16
2-Hareket Delili.....	22
B-ALLAH'IN SIFATLARI .....	29
1-Allah'ın Selb Yoluyla Bilinebilmesinin İmkânı .....	29
2-Allah'ın Bir Olması: .....	33
3-Allah'ın Ezeli Olması .....	36
C-ÂLEMİN VARLIĞA GELİŞİ VE KOZMİK VARLIK MERTEBELERİ .....	39
1-Yoktan Yaratma .....	40
2-Sudûr Nazarîyesi.....	43
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>49</b>
<b>METAFİZİK AÇIDAN İNSAN NEFSİNİN ELE ALINIŞI .....</b>	<b>49</b>
A-MANEVÎ CEVHER OLARAK İNSAN NEFSİ VE METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI.....	49
B- METAFİZİK VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN NEFSİN GÜÇLERİ ...	57
C-NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ .....	76
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>82</b>
<b>NÜBÜVVETİN METAFİZİK OLARAK TEMELLENDİRİLİŞİ .....</b>	<b>82</b>
A-VARLIK MERTEBELERİ AÇISINDAN NÜBÜVVET .....	82
B-VAHİY FENOMENİ VE NEFSİN BİR GÜCÜ OLARAK MÜTEHAYYİLENİN NEBEVÎ İŞLEVİ .....	91
C-PEYGAMBER VE FİLOZOF .....	98
<b>SONUÇ.....</b>	<b>106</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>109</b>

## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DFİM	Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi
DİA.	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
el-Fevz	el-Fevzü'l-Asgar
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
m.	Miladi
neşr.	Neşreden
nr.	Numara
O.M.Ü.İ.F.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	Sayfa
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
Ünv.	Üniversitesi
v.b.	Ve Benzeri
v.d.	Ve Devamı
Yay.	Yayınları

## ÖNSÖZ

Bu çalışma İbn Miskeveyh'in metafizik görüşlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Girişten ve üç ana bölümden oluşan çalışmamızda daha çok ahlâk filozofu olarak anılan filozofun metafizik görüşlerini mukayeseli bir yöntem izleyerek vermeye çalıştık. İlk bölümde Zorunlu Varlık olarak Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisi ele alındı. İkinci bölümde ise nefis ve nefsin güçlerine yer verilirken üçüncü bölümde filozofun nübüvvetle ilgili görüşlerine yer verildi.

Çalışmamız esnasında kullandığımız eserler dipnotta gösterilirken ilk kullanımlarda eserlerin tam künyeleri verilirken daha sonraki kullanımlarda sadece eserlerin kısa isimlerine yer verildi.

Bu çalışmanın hazırlanması esnasında yardım destek ve yönlendirmeleri için öncelikle değerli danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e, Bölüm Başkanımız sayın Prof. Dr. Kasım Turhan'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Çalışmam esnasında konuları anlamama yardımcı olan Mehmet Beyefendi'ye ve yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

Saliha ÖZDEĞİRMENCİ

İstanbul, 2006

## GİRİŞ

### Genel Bir Çerçeve

Bu çalışma, daha çok bir ahlâk filozofu olarak nitelendirilen ve genellikle ahlâk ile ilgili eserleri incelenen İbn Miskeveyh'in felsefî kişiliğini bir bütün olarak değerlendirebilmek için metafizik görüşlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Zira Miskeveyh'in "ahlâk"ının kökleri, onun metafiziğindedir. Filozofun ahlâk konusundaki birçok fikri, aslında O'nun Tanrı, âlem ve insan konusuna bakışından kolayca çıkarılabilir.<sup>1</sup> Bu nedenle çalışmamızda, filozofun metafizikle ilgili tek eseri olan *el-Fevzü'l-asgar*'ı kendimize öncelikli çalışma alanı olarak seçtik. Bu çalışmada *el-Fevzü'l-asgar*'ın planını esas alarak konuyu işledik. Eser Tanrı'nın varlığı ve ispatı, nefis ve halleri, nübüvvet olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde sekiz yazma nüshası bulunan eserin Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı yazması *el-Cevâb fi'l-mesâ'ili's-selâs* adını taşımaktadır. Bu isim İbn Miskeveyh'in kitabın önsözünde emîrin isteği üzerine üç meseleyi ele alacağını söylemesi üzerine konmuş olmalıdır. Beyrut(1319) ve Kahire'de (1325) basılan eserin tahkikli neşri A.Fuâd (Bingazi 1974) ve Salih Uzayme (Tunus 1987) tarafından yapılmıştır. Eser John Windrow Sweetman tarafından Beyrut baskısına dayanarak İngilizceye çevrilmiştir. (*Islam and Christian Theology* içinde [London 1945], I, 93-185) Ayrıca Roger Arnaldez eseri *Le petit livre du salut* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Salih Uzayme'nin neşrine ekli olarak basılmıştır.<sup>2</sup> Biz çalışmamızda Salih Uzayme'nin(Tunus 1987) neşrini esas aldık, diğer nüshalarla karşılaştırma imkânımız olmadı. Çalışmamız esnasında konular açıldıkça ve derinleştikçe *Ahlâkı Olgunlaştırma* olarak Türkçe'ye tercüme edilen, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*(Ankara 1983) ; *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*(Kahire 1951); *Risâle fi Mahiyeti'l-adl* (Leiden 1964); *Risâle fi'l-Lezzât ve'l-âlam* (Beyrut 1981), *Risâle fi'n-Nefs ve'l-akl*(Beyrut 1981) isimli eserlerindeki yorumlarını da dikkate alarak değerlendirmeye çalıştık.

---

<sup>1</sup> M.Abdul Haq Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Aligarh, 1964, texts and studies collected and reprinted ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main, 2000, s.49

<sup>2</sup> Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh" *DİA*, İstanbul, 1999, XX/207

Bu çalışmayı yaparken incelediğimiz eserin hacminin ve içeriğinin az olmasının yanında İbn Miskeveyh'in düşüncelerinin oluşmasına etki eden unsurları da göz önünde bulundurmak için mukayeseli bir yöntem kullanmayı tercih ettik. Gerekli yerlerde Aristo, Plâton ve Plotinus eksenli olarak Yunan düşüncesinde metafiziğin nasıl ele alındığını ve İbn Miskeveyh'in düşüncelerine etkilerini ortaya koymaya çalıştık. Aynı zamanda İbn Miskeveyh'in selefi ve çağdaşı olan İslâm filozoflarının görüşlerine yer vererek İslâm Felsefesi Tarihinde metafiziğin nasıl ele alındığını bütüncül bir bakış açısıyla vermeye özen gösterdik.

İslâm felsefesinin ilk dönemlerinden beri mevcut olan, “Yunan düşüncesiyle vahyin uzlaştırılmaya çalışılması” çabası ve “hikmetin kaynağının bir olduğu” ön kabulü, İbn Miskeveyh'in fikir dünyasında ilk göze çarpan ana unsurlardan biridir. İbn Miskeveyh, felsefeyi sadece aklî bir çaba olarak görmenin ötesine geçirerek onun ahlâkî ve mistik yönüne vurgu yapar.<sup>3</sup> Bundan dolayı onun eserlerinde felsefe, sadece hakikatin araştırılması değil aynı zamanda insanın davranışlarını düzelter ve hayatına yön veren bir unsur olarak ele alınır.<sup>4</sup> Bunlara ilaveten, seleflerinden Kindî ve İhvân-ı Safâ'da üzerine vurgu yapılan “kendini bilen Rabbini bilir” anlayışı İbn Miskeveyh'de de göze çarpmaktadır.

İnsanın hakikatin bilgisine ulaşabilmesi için çeşitli yollardan geçmesi gerektiğini düşünen filozofumuz, bu ilimleri üç aşamada ele alır. İbn Miskeveyh'e göre, öncelikle tabiat ilimleriyle aklî riyâzete başlayıp, ondan basamak basamak ilerleyerek metafiziğe ve felsefenin sonuna erinceye kadar devamlı ve uzun bir sabır ile hareket etmemiz gerekmektedir. Çünkü biz ancak bu şekilde akıl gözlerimize arız olan zayıflıktan kurtulup hakikatin bilgisine ulaşabiliriz. Ancak riyâzetle gerçeğin bilgisinin elde edilebileceğini düşünen ve bu yolun daha kolay kat edilmesi için ahlâkî normlar ortaya koyan filozofumuzun ahlâk felsefesinin de metafizik düşüncesi

---

<sup>3</sup>. Bazı Batılı araştırmacılar İbn Miskeveyh, NasîreddinTûsî ve Celâleddin Devvânî gibi İslâm ahlak filozoflarının felsefî köklerinin bütünüyle Aristotelyen, Peripatetik ve Neoplatonist gelenekte bulunduğunu ve bunların felsefe adına pek az yenilik getirdiklerini iddia etmektedirler. Bkz. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985, s.21

<sup>4</sup> Frank Thilly, İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlâk(Refinement of Morals)* adlı kitabında Yeni Plâtonculuğun gizemci yanını vurgulayan ve sufizm olarak adlandırılan Plâtoncu, Aristo'cu ve Yeni Plâtoncu ideaların karışımı ile törel bir dizge ortaya koymuştur. Bkz. Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yay. İstanbul, 2002, s.316

göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağı kanaatindeyiz. Çünkü İbn Miskeveyh'de ahlâk, insanın metafizik bilgiyi elde etmesinde kullanılan bir yoldur.<sup>5</sup>

İbn Miskeveyh'in felsefî sistemini ve özellikle metafiziğini oluştururken bazı konularda Aristo'dan yararlanmakla birlikte bazı konularda da Plâton ve Plotinus'tan faydalandığını görmekteyiz.<sup>6</sup>

Özellikle "İlk Varlığı" ispat konusunda Aristo'nun oldukça fazla etkisinde kalan filozof, diğer İslâm filozoflarından farklı olarak hareket delilini temel ilke olarak kabul etmiştir. İbn Miskeveyh, Aristo'nun hareket vakasına dayanan delillerini olduğu gibi almaktadır. İlk Muharrik'in sonsuz ve madde dışı olduğunu belirten filozof, yokluktan varlığa geçişin ancak hareket ile olduğunu bu yüzden maddenin sürekli hareket halinde olduğunu savunur. Hareketsiz olan İlk Hareket Ettirici'nin dışında kalan diğer varlıkların varlığı ise ilk hareket ettiriciye bağlıdır. Fakat burada İbn Miskeveyh Aristo'nun ele almadığı başka bir sorunla karşılaşmaktadır. Çünkü Aristo'ya göre kâinat ezelîdir. Zira madde ve form ezelîdir ve hareketinde başı ve sonu yoktur. Bu sebeple de O, kâinatın başlangıcıyla değil, yapısı ile uğraşmıştır.<sup>7</sup>

Aristo felsefesinde mevcut olan mekanik âlem anlayışı ile İslâm düşüncesindeki Tanrı anlayışı ancak bir uzlaştırma ile birlikte düşünülebilir. Çünkü Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisi pasif bir Tanrı inancına götürmekteydi.<sup>8</sup> Filozof, bu sorunu çözmek için Yeni-Eflatuncu sudûr nazarîyesine yönelmiş ve yaratıcı niteliğe sahip bir Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Kesretin vahdetten nasıl hâsıl olduğu filozofun önünde duran önemli bir sorundur. Nitekim

---

<sup>5</sup> Bu yönüyle İbn Miskeveyh'in düşünceleri İhvân-ı Safâ'nınkilerle karşılaştırılabilir. Bkz. S.Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc.Nazife Şişman, İnsan Yay. İstanbul, 1985, s. 44; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1997, s. 83. Öte yandan Muhammed İkbal, Boer'in *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli kitabında diğer filozofların görüşlerine detaylı yer verdiği halde İbn Miskeveyh'in sadece ahlâk felsefesine değinmesini eleştirmektedir. İkbal, İbn Miskeveyh'in metafizik görüşlerini Fârâbî'ninkinden çok daha sistemli olduğunu belirtir. Bkz. Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, trc. Cevdet Nazlı, İnsan Yay. İstanbul, 1995, s.33

<sup>6</sup> "İbn Miskeveyh'in metafiziğini belirleyen ilkelerin, inanıldığı gibi Aristotelyen değil de bütünüyle Neo-Platonic olduğu ve bunların İslâm inançlarıyla uyumlu hale getirildiği" fikri de savunulmaktadır. Bkz. Ansarı M.Abdul Haq, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, s.49

<sup>7</sup> Cavit Sunar, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1980, s.59

<sup>8</sup> Ali Durusoy, "Hareket", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/122



buna karşı, filozofun “yoktan yaratma”yı kabul ederken, “Bir Olan”dan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamak için de Tanrı-Âlem ilişkisinin temelini oluşturan sudûr nazarîyesini kabul ettiğini görmekteyiz. Nitekim düşünür, *el-Fevzü’l-asgar*’da mutlak âmilin ya da nedenin evreni yoktan yarattığı fikrinde kararlıdır. Öte yandan filozof, maddecilerin heyûlâyı kadîm, sûreti ise Tanrı’nın yaratıcı faaliyeti olarak gördüklerini belirterek bunun yanlışlığına vurgu yapar ve maddenin hâdis olduğu savunur.<sup>9</sup>

Sudûr nazarîyesini âlemin meydana geliş sürecini açıklamak için kullanan filozof, tek olandan çokluğun nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamak için çeşitli öncüller ortaya koyarak düşüncelerini temellendirmektedir. İbn Miskeveyh’e göre bu mertebeler Tanrı, akıl, nefis, felek ve tabiattır.<sup>10</sup>

İbn Miskeveyh’in felsefe ve metafizik anlayışının değerlendirilmesi, O’nun felsefenin evrenselliği ve sürekliliği görüşünü de incelemeyi gerektirir. Ancak bu konuyu ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada değinmiyoruz. Biz bu girişte öncelikle İbn Miskeveyh’in selefleri ve çağdaşlarının metafizik anlayışlarından kısaca bahsedeceğiz. Bu bilgiler bize konu ilerledikçe düşünürümüzün görüşleriyle karşılaştırma yapmak imkânı sağlayacaktır.

Metafizik terimi, etimolojik açıdan çok aydınlatıcı bir terim değildir. Zira terim, “fizikten sonra gelen” anlamını taşır. Aristo’nun eserlerini tasnif eden Rodoslu Andronikos’un İlk felsefeye dair bulduğu yazıları *Fizika*’dan sonraya koyması daha sonra “İlk Felsefeye” dair bu yazıların *Metafizika* adıyla anılmasına sebep olmuş ve zaman içinde bu isim fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür.<sup>11</sup>

Metafizik teriminin İslâm düşüncesinin klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam, Aristo’nun *Metafizika* adlı kitabıyla ilgilidir. Eser, tercüme faaliyetleri esnasında, “fizik ötesi” kastedilerek “Mâ ba’de’t-tabîa” adıyla Arapçaya çevrilmiş

<sup>9</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asgar*= *Le petit livre du salut*, thk. Salih Uzayme. –Tunus, el-Müessesetü’l-Vataniyye li’t-Terceme ve’t-Tahkik ve’d-Dirasat, Beytü’l-Hikme, 1987, s. 58-60; Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh’in Ahlâk felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1973, s.65

<sup>10</sup> Cavit Sunar, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1972, s.74

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay. İstanbul, 2001, s. 2.

ve terim metafizik disiplinin adı olarak İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>12</sup>

Fizik ilmi, cisimlerdeki değişmeyi ve beş duyu ile algılanan varlıkların çeşitli yönlerini araştırırken metafizik, “varlık olarak varlığın ilmi” yani varolanın varolan olarak ‘neliğini’nin araştırılması olan fizik ötesi varlıklar hakkında genel bir teoridir. Nitekim Aristo, ilimleri tasnif ederken fizik, matematik ve metafizik olarak üç kısma ayırmış, metafizik ilmini bu sınıflamanın en üstüne yerleştirmiştir. Fizik ve matematik bilimlerinin maddeye bağlı olduklarını fakat metafizik ilminin maddeden bağımsız bir inceleme olduğunu belirtmektedir. Aristo bu konuda şöyle demektedir: “İlk ilmin konusu ise, hem maddeden ayrı, hem de hareketsiz varlıklardır.”<sup>13</sup> Aristo’nun metafiziğin temel konusu olarak başlıca iki esas kabul etmektedir. Bunlardan biri hareket etmeyen fakat diğer varlıklara hareket veren İlk Varlık, diğeri ise varlık olarak varlıktır. Bu bağlamda, Aristo metafiziği bir açıdan teolojik, diğer yönüyle de ontolojik bir karakter arz etmektedir.<sup>14</sup>

Aristo’nun “İlk Felsefe” dediği bir bilgi dalını kurmak istemesinin temel nedeni, diğer bilim dallarının varlık hakkında ancak parça parça bilgi elde etmesine rağmen ilk felsefenin “varolanı varolan olarak ele alan” ve “varlıkların ilk nedenlerini kavramayı” sağlayan bir bilgi oluşturma amacından kaynaklanmaktadır. Bütün bunlar metafiziğin konusu bakımından bazı sorunların doğmasına sebep olmuştur. Çünkü “Aristo’nun ilk felsefe dediği bilgi dalının konusu ‘nedenler’in ve ilkelerin, ‘varolan olarak varolana’ ilişkin olduğu bu yüzden daha sonra görülen anlamda nedenle ilgili olmadığı ve ayrıca Aristo’da yeralan ‘töz’ kavramının öncelikle tekil varlık olduğu vurgulanmaktadır.”<sup>15</sup> Aristo’nun nedenlerin bilgisine bağlı olarak belirlediği bu alan daha sonraki dönemlerde özellikle ortaçağda metafiziğin teoloji olarak görülmesine sebep olmuştur. Bu şekilde anlaşılmasında Aristo’nun *Metafizika* adı verilen kitabının içeriği de etkili olmakla birlikte daha çok Yeni-Eflatunculuğun kurucusu olan Plotinus’un metafiziği teolojiye yaklaştırmasının da payı vardır.

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, “Metafizik”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX/399

<sup>13</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul, 1983, s.207

<sup>14</sup> Mahmut Kaya, a.g.e., s.208

<sup>15</sup> Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yay. Ankara, 1999, s.12

Plotinus'un varlığın oluşması konusunda öne sürdüğü ontolojik hiyerarşinin en üstünde varlıkların oluşma sebebi olan “Bir” yer almaktadır. “Bir” kavramının kendi kendini düşünmesi sonucu İlk Akıl ortaya çıkar. Aklın, kendisini düşünmesi ile nefis, Bir olanı düşünmesinden dolayı ise ikinci akıl ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde devam eden ontolojik hiyerarşinin en son ve zayıf halkasında ise madde bulunmaktadır. Varlıklar hakkında bir hiyerarşi oluşturan, duyuların ve cismanî varlıkların zayıflığını vurgulayan bu görüş metafiziğin konusunu belirlemekte oldukça etkili olmuşa benziyor. Plotinus'un varlıkların en alt kademesinde yer alan ve doğada varolanların varlıkça en alt düzeyde kaldığı görüşü doğaüstü varlıkların bulunduğu fikrinin doğmasında etkili olmuştur.<sup>16</sup> Bu fikir, metafiziğin konusunun doğaüstü varlıklar olarak görülmesinde etkili olmuş böylece metafizik, teoloji ve ontolojiyle iç içe geçen bir alan olarak görülmüştür.

Yukarıda belirttiğimiz amillerden dolayı İslâm felsefe tarihinde de metafizik, hem teolojik hem de ontolojik bir karakter arz etmektedir. İlk olarak *Metafizika*'nın Arapçaya tercüme edilmesi, Müslümanların müstakil ve sistematik bir felsefe disiplini olarak metafizik ve onun terminolojisiyle tanışmalarına sebep olmuştur.<sup>17</sup>

İlk İslâm filozofu Kindî, Aristo'nun kullandığı terime uygun şekilde *fi'l-felsefeti'l-ûlâ* adını verdiği kitabında metafiziğin bu adı alışıyla temel meselesinin ilk gerçek ve ilk sebep yani Tanrı oluşu arasında paralellik görmüştür.<sup>18</sup> Kindî'ye göre metafizik, felsefî disiplinler içerisinde değer ve mertebe açısından en yüce olanıdır. O: “metafizik ile her şeyin sebebi olan ilk gerçeğin bilgisini kastediyorum”<sup>19</sup> diyerek

---

<sup>16</sup> Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, s.13

<sup>17</sup> Aristo'nun metafizik ile ilgili görüşlerini içeren “*Metafizika*” ve Aristo'nun eserleri arasında değerlendirilip Aristo'ya atfedilen “*Esûlûcyâ*” kitabı, İslâm düşüncesinde metafizik görüşlerin oluşumunda iki önemli temel kaynak olarak ele alınmıştır. “Gerçekte bu kitap Plotinus'un *Ennead*'lerinin IV, V ve VI. bölümlerinden ibarettir. Şu var ki *Esûlûcyâ*'da bu bölümlerin tertibi kısmen değiştirilmiş ve bazı kısaltmaların yanında bazı açıklamalar da ilave edilmiştir. Yazarın kimliği hakkında kesin bir bilgimiz yoksa da, bunun Yeni-Eflatuncu felsefenin ünlü simalarından olan ve Plotinus'un düşünceleri üzerinde hayli tasarrufta bulunduğu bilinen Proklos Diadokos olduğu söylenebilir.” Aristo'ya atfedilen bu eser, İslâm düşünce tarihinde Yeni-Plâtonculuğun yayılıp gelişmesinde en önemli unsur olmuştur. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1987, s. 23

<sup>18</sup> Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay. İstanbul, 2003, s.13

<sup>19</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul, 2002, s.1

teolojik metafiziğini “sebeplilik-gerçek sebep” ve “birlik-gerçek bir” kavramları üzerine inşa etmiştir.

Kindî’nin İlk Felsefe risâlesindeki felsefe tarifi şöyledir. “Felsefe, insanın imkânı dâhilindeki şeylerin hakikatinin bilgisidir; çünkü nazarî bilgi ile filozofun ulaşmak istediği hedef, hakikati elde etmek ve pratik bilgisiyle de hakikate göre davranmaktır.”<sup>20</sup> Risâlenin sonunda da Tanrı, felsefenin hedefi olan “Hakikat” tabiri ile vasıflandırılır. Hakiki ‘Bir’ şu halde evveldir, Yaratıcıdır, yaratmış olduğu her şeyi koruyandır...” Bu görüş Aristo metafiziğinden alınmıştır, ama Aristo’nun hareket etmeyen, hareket ettiricisi Yaratıcı ile yer değiştirmiştir.<sup>21</sup>

Kindî, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmiştir.<sup>22</sup> Fakat O’nun bu fiildeki tesiri birçok vasıtaların olmasıyla mümkündür. Kâinatta olan her şey diğerine bir sebep-sonuç bağıyla bağlıdır. Bütün faaliyet ve üstün gerçek akla aittir ve maddenin tasarrufu aklın iradesine tabidir. Maddî âlem ile ilâhî akıl arasında orta mertebede nefslerin bulunduğunu kabul eden filozof, felekler âleminin de nefsten sonra geldiğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

Kindî, Aristo’nun güç ve fiil halindeki akıl ayrımını genişleterek akılların sayısını dörde çıkarmıştır. Diğer İslâm filozoflarından farklı olarak, fiil halindeki aklın görevinin kuvve halindeki akla bilgi akışı sağlamak olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Daha sonra Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ da gördüğümüz faal aklın Cebrail ile özdeşleştirilerek kutsallaştırılmasını Kindî’de göremeyiz. Metafiziğin en önemli konuların olan nübüvvet bahsinde filozof, vahyin ve nübüvvetin kesinliğine inanarak, nübüvvetin vehbî oluşuna vurgu yapar ve vahyin insanüstü bir kaynaktan gelmesinden dolayı bütün bilgilerden üstün olduğunu vurgular.

Fârâbî’ye geldiğimizde, onun metafiziğinin, Aristo’nun metafizik anlayışından ziyade Plotinus’un “Bir” metafiziğine daha yakın olduğunu görürüz.

<sup>20</sup> Kindî, “Kitâb fî’l-felsefeti’l-ülâ”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri(İçinde)*, trc. Mahmut Kaya, s.8

<sup>21</sup> Kindî, a.g.e. s.16-17

<sup>22</sup> De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1959, s.77

<sup>23</sup> Kindî, a.g.e. s.34

<sup>24</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.48

Özellikle Aristo metafiziğindeki kuvve ve fiil nazariyesini kendi metafiziğine temel olarak almakla birlikte bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Aristo’da Tanrı, âlemi sadece iyilik ve güzellik kurallarına göre idare eder. Fârâbî’ye göre ise, tersine bilerek ve zorunlu olarak idare eder. Fârâbî’ye göre eşyanın Tanrı’dan sudûru kask veya tabii yol ile değil Tanrı’nın kendini bilmesi ve vücutta hayır nizamının başında olmasından dolayıdır. Yani eşyanın vücudunun illeti Tanrı’nın bilgisidir. Ayrıldıkları diğer bir konuda Aristo’ya göre, İlk Hareket Ettirici olan Tanrı, aynı zamanda tümel akıldır ve maddeye mekanik olarak etkide bulunur. Hâlbuki Fârâbî’ye göre Tanrı, biricik ve Zorunlu Varlık’tır.<sup>25</sup> Tanrı’nın varlığını ve âlemin yaratılmışlığını böylece ispatlayan Fârâbî, Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için Tanrı ile âlem arasında feleklerin akıllarını yerleştirmiştir. Böylece Bir’den sudûr etmek sûretiyle bir türeme zinciri oluşturmuştur.<sup>26</sup>

Fârâbî felsefesinde ve genel olarak İslâm düşüncesinde görülen akıllar nazariyesi; ayüstü âlemle ayaltı âlem arasındaki ittisâli sağlayan ve insana cisimler dünyasının ötesinde bilgi alma imkânı sunan faal akıl önemli bir yer işgal etmektedir. Müstefâd akıl sayesinde insan ayüstü âlemin bilgisine ulaşabilmektedir. Fârâbî, Tanrı ile âlem arasında aracı bir güç olarak gördüğü faal akıl Cebrail ile özdeşleştirmiş olsa da dinde Cebrail’in Allah’tan aldığı bilgileri vahiy ile iletme dışında dünyayı idare gibi bir görev verilmemiştir. Filozofun bu konuda Yeni-Eflatuncu doktrinlerden etkilendiği düşünülmektedir.<sup>27</sup>

Aristo gibi Fârâbî de nefsi, güç halindeki tabi organik cismin ilk yetkinliği diye tarif ederken diğer yandan Eflatun gibi nefis beden ikileminden hareket ederek nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ileri sürmektedir. Nefsin ölümsüzlüğünü ele alan filozof Eflatun’da olduğu gibi nefsi üç kısma ayırarak insanî nefsin ölümsüzlüğünü vurgulamaktadır. Bu noktada bazı filozoflardan farklı olarak insanî nefsin ölümsüzlüğünü müstefâd akıl düzeyine ulaşmış olması açısından şarta bağlamaktadır.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cavit Sunar, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî*, s.56. 5. dipnot

<sup>26</sup> Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, trc. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd Şti. İstanbul, 2001, s. 49

<sup>27</sup> Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII/150

<sup>28</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, İz Yay. İstanbul, 2000, s.165

Fârâbî, nübüvvet konusunda ise peygamberlerin vahyi almasının aracı olarak mütehayyile gücünü görmektedir. Burada diğer insanlardan farklı olarak yukarıdan aşağı doğru bir bilgi akışı söz konusudur. Bilginin kaynağının aynı olduğunu sadece elde ediliş biçimlerinin farklı olduğunu belirten filozof, peygamber ile filozofun aynı kaynaktan yani faal akıldan bilgi aldıklarını savunur. Fârâbî, filozof ve peygamberin aynı kaynaktan bilgi aldıklarını söylemesine rağmen peygamberin üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.<sup>29</sup>

İhvân-ı Safâ ise metafiziğin araştırma alanını teoloji, akıl ve nefis gibi fizik ötesi varlıkların bilgisi olarak belirlemektedir. Metafiziği, nebevî ve ahlâkî yönleriyle siyaset metafiziği olarak ele almaktadırlar. İhvân-ı Safâ'nın ontolojisinin odak noktasını İlk Varlık veya varlık olarak varlık oluşturmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre, İlk Varlık, bütün var olanların varlık nedeni olan Tanrı'dır.<sup>30</sup>

Felsefenin, hakikati bulmakta faziletli bir yol olduğunu savunan İhvân-ı Safâ, felsefeyi Plâtoncu bir yaklaşımla “insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemeye çalışması” olarak tanımlamaktadır.<sup>31</sup>

İhvân-ı Safâ, bir disiplin olarak metafiziğin üzerinde fazla durmamakla birlikte, metafiziğin konusu olan şeylerin duyularla algılanmayan vehim gücüyle kavranamayan ancak gerçek delil ve burhan ile elde edilen bir bilgi olduğunu belirtirler. İhvân-ı Safâ'nın metafiziğinde eklektik bir sistem göze çarpmaktadır. Onlar varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncudur ve sudûr nazariyesi bu görüşün temelini oluşturmaktadır.<sup>32</sup> Tanrı'nın birliği ve niteliklerini açıklarken ise Pisagorcu yorumların etkisinde oldukları gözlenmektedir.<sup>33</sup> Böylece âlemdeki varlıkların bir hiyerarşiye tabi olduğunu söyleyen İhvân cismanî âlemdeki oluş sırasını madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan ibaret olmak üzere dört

---

<sup>29</sup> Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün tuttuğu konusunda bazı görüşler olmasına rağmen kanaatimize göre bu konuda en doğru açıklamaları yapan Davidson'undur. Bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yay. İstanbul, 1998, s. 85-92; İlhan Kutluer, *Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü*, Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay, Ankara, 2005, s. 283-301

<sup>30</sup> Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ' da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul, 1999, s.65

<sup>31</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1998, s.35

<sup>32</sup> Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/3

<sup>33</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay. İstanbul, 2005, s.223

aşamada meydana geldiğini belirtir ki bu ayrımları aynı zamanda varlığa geliş sıralarını da içermektedir.<sup>34</sup>

Ruhun ölümsüzlüğünü savunan İhvân, insan ruhunun asıl mutluluğu bedeni terk etmesiyle elde edeceğini belirtmektedir.<sup>35</sup>

İbn Sînâ'ya geldiğimizde, onun *eş-Şifâ* adlı felsefi külliyyatının son kitabı olan el-İlâhîyyat'a yazdığı girişte metafizik konusundaki yanlış kanaatleri gidermek amacıyla disiplinin konusu ve problemlerini geniş biçimde ele almaktadır. Bu yanlış kanaatlerin başında Tanrı'yı metafiziğin konusu sanmak gelmektedir. Bu karışıklığa, bir ilmin konusuyla araştırma problemleri arasındaki farkın bilinmemesi yol açmaktadır. Bir ilmin konusu araştırmaya ve ispata ihtiyaç duymaksızın kabul edilmiş gerçeklik olduğuna, Tanrı'nın varlığını ispat etmek gerektiğinden ve bu ispatında yalnızca metafizik ile yapılabileceğine göre Tanrı metafizikçinin konusu değil ispat yoluyla bilmek istediği varlık olmaktadır.<sup>36</sup>

Aristo gibi İbn Sînâ'da metafiziği, varlık olması bakımından varlık diye tanımlamaktadır.<sup>37</sup> Bu anlamıyla metafizikle uğraşmadaki gaye varlık olarak varlığı ve değerlerini inceleyerek Tanrı ve cisim olmayan şeylerin varlığını ispatlamak, bütün varolanların varlığını Tanrı ile ilişkisi açısından inceleyerek din ve ahlâk felsefesini temellendirmektir.<sup>38</sup>

Felsefesinde esas itibariyle Fârâbî'yi takip eden filozof bir varlık filozofu olarak insanın bilinç sahibi tek varlık olmasından hareketle insanın nefsinin tahlil ederek Tanrı anlayışını ve Tanrı-âlem ilişkisini bu bağlamda temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>39</sup> İbn Sînâ'nın varlığı ve varoluşu incelemesinde, ontolojisinin tümünü karakterize eden iki özellik bulunmaktadır. Bunlar bir yandan bir şeyin özü veya

---

<sup>34</sup> S.H.Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.83. İhvân-ı Safâ'nın bu görüşü daha sonra özellikle İbn Miskeveyh tarafından da benimsenmiştir. Türler arasındaki değişimin Darwinci evrim teorisiyle benzer olduğu fikri öne sürülmüşse de bunun böyle olmadığı fikri daha çok kabul görmüştür. Bkz, Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.140, Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2001, s. 68-73

<sup>35</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, s.172-173

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2004, c.1, s.4-5

<sup>37</sup> H.Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s.100

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, c.1, s.11

<sup>39</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.180

mahiyeti, diğer yandan mümkün olup olmamasıyla ilgilidir. Bu durumda İbn Sînâ metafiziğinin temeli varlık-mahiyet ayrımına dayanmaktadır.<sup>40</sup>

Varlıkları üç kısma ayıran İbn Sînâ, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrılığının olamayacağını, olması durumunda ise zorunlu varlık olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Zira, varlık-mahiyet ayrımının olması O varlığın varlığa gelebilmesi için başka bir sebebe ihtiyaç duyması manasına gelir ki böyle bir şeyi İlk Varlık için düşünülemez. Çünkü Zorunlu Varlık, en mükemmel olan, hiçbir şekilde başka bir varlığa ihtiyaç duymayan ve yokluğunun düşünülmesi çelişki yaratan varlıktır. Ayrıca varlığının apaçık olmasından dolayı Zorunlu Varlık hakkında tanım yapılamayacağını belirtir. Varlığı başkasına bağlı olanı ise mümkün varlık olarak nitelendiren İbn Sînâ, mümkün varlığın, varlığının ve yokluğunun insan zihninde çelişki yaratmadığını söyler. Mümtenî varlık ise varlığı imkânsız olan anlamına gelmektedir.

Bu durumda Tanrı, varlığın bir ve tek ilkesi olmaktadır. Bu ilkedен diğer varlıkların nasıl ortaya çıktığı konusunda diğer sudûrcu filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de Tanrı'nın ilim sıfatı son derece önemli olup bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Şu halde varlığa geliş ne tabîî süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır. Yalnızca O'nun kendini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum oluşun İlk Varlığın iradesi dışında meydana geldiği anlamına da gelmemektedir.<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın benimsediği Plotinuscu kozmogonide, Tanrı'nın mutlak yüceliği zedelenmeksizin varlık hiyerarşisini Tanrı'dan kaynaklandırır.<sup>42</sup> Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrılığı olmadığı için kendi kendini bilmesi sonucu tek bir varlık ortaya çıkar ki bu da İlk Akıl'dır. Sudûr sürecini Fârâbî'de olduğu şekliyle kabul eden filozofa göre, son akıl yani faal akıl oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkmasını sağlamakta ve maddeye tesir etmektedir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin kullandığı faal akıl kavramını oldukça genişletir. İbn Sînâ'ya göre faal akıldan insanî nefis hâsıl

<sup>40</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX/326

<sup>41</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX/327

<sup>42</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.229



olmaktadır. Böylece maddî âlemde bulunan insanla ilahî olan arasında bağlantı kurulmuştur.<sup>43</sup>

İbn Sînâ, Aristo'nun doktrinine uygun olarak nefsi “tabîî organik cismin ilk kemâlî” olarak tarif eder. Ayrıca yine Aristo'nun tasnifine uygun olarak ruhu nebâtî, hayvânî ve insânî olarak üç kısma ayırmaktadır.<sup>44</sup> Filozof oldukça gelişmiş bir ruh tasnifi sunmaktadır fakat biz yeri geldikçe bu konuda bilgi vereceğimiz için burada detaya girmiyoruz. Ruh-beden ikiliğini savunan filozofa göre ruh, faal akıl tarafından verilmektedir bu yüzden gayri cismani bir varlıktır. Fârâbî'den farklı olarak ruhun ölümsüzlüğü şarta bağlamaz. Faal Akıl'dan insana verilmiş olması sebebiyle insânî ruh ölümsüzdür.<sup>45</sup> Ayrıca İbn Sînâ, Aristo'dan beri süregelen bir anlayışla, rasyonel bilginin kaynağını faal akla bağlayarak sezgiye önem vermektedir. Böylece bazı insanların faal akıldan daha kolay bilgi alabildiklerini savunur.<sup>46</sup>

Nübüvvet nazariyesinde, Fârâbî'nin nazariyesinde önemli yer tutan mütehayyile fikrini aşarak ‘Kudsî Akıl’ kavramını kullanan filozof, böylece peygamberî bilginin en üst akıl düzeyinde olduğunu savunmuştur.<sup>47</sup> Böylece Fârâbî'de olduğu gibi aklın altında bir yere sahip olan mütehayyilenin, peygamberî bilginin kaynağı olarak görülerek müstefâd akıl düzeyine çıkan filozofun peygamberden üstün tutulduğunun anlaşılması gibi yanlış kanaatler önlenmiştir.

İbn Sînâ'ya göre filozoflarla nebiler arasındaki iki fark bulunmaktadır. Birincisi, peygamber ilâhî bilgiyi tam alırken filozoflar parçalı alır. İkincisi, peygamber yasa koyucu iken filozoflar yasa koyucu değildirler. İşte bu sebeplerden dolayı İbn Sînâ, nübüvvetin üstünlüğünü savunmaktadır.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1993, s.77; Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s.163

<sup>44</sup> İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989, s.235

<sup>45</sup> Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s.166

<sup>46</sup> Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, XX/324

<sup>47</sup> İlhan Kutluer, *Akl ve İtikâd*, İz Yay. İstanbul, 1998, s.101

<sup>48</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.55; Bülent Sönmez, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yay. Ankara, 2002, s.126

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI VE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

#### A-METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂN VE GEREKLİLİĞİ AÇISINDAN TANRI SORUNU

##### 1-Tanrı'nın Bilinmesinin İmkânı ve İspatı

Tanrı'nın varlığının ispatı, düşünce tarihi boyunca, ilâhiyatın ve felsefenin en önemli konularından biri olmuş ve metafizik tartışmalara başlangıç teşkil etmiştir. İbn Miskeveyh'in metafizik hakkındaki görüşleri Tanrı'nın varlığını ispat, Tanrı-Âlem ilişkileri ve kozmik varlıkların hiyerarşisi üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>49</sup>

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığını ispata geçmeden önce Tanrı'nın bilinebilmesinin imkânı üzerine yoğunlaşır. Biz de bu bölümde İslam Felsefesi Tarihi boyunca Tanrı'nın bilinmesi veya bilinmemesi konusunun nasıl ele alındığını ve İbn Miskeveyh'in konuya nasıl yaklaştığını inceleyeceğiz.

İlk İslâm filozofu olan Kindî, İlk Felsefe Risâlesinde metafizik bilgede yöntem sorununu inceler. Maddeye ilişkin olan varlıkların bilgisini duyular ve akıl yoluyla elde etmemizin mümkün olduğunu söyler. Fakat zihnimizde herhangi bir tasavvuru olmayan metafizik bilgiler için durumun böyle olmadığını belirtmektedir. Kindî, “âlemin ötesinde ne doluluk ne de boşluk, yani ne boşluk ne de cisim vardır ifadesi zihnimizde hiçbir şey uyandırmaz. Zira doluluk ve boşluk kavramlarının duyularla algısıyla herhangi bir ilişkisi yoktur ki zihinde imajı oluşsun”<sup>50</sup> diyerek metafizik bilgiyi elde etmede duyuların yetersizliğini belirtmekte ve ancak idrak yoluyla metafizik bilgiye ulaşılabileceğini vurgulamaktadır.

Fârâbî ise İlk Varlığın tam olarak bilinemeyeceğini zira O'nun maddeden bağımsız cevheri itibarıyla bilfiil akıl ve makul olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Fârâbî, İlk Varlığın tam olarak idrak edilememesinin bir tarafını İlk Varlığın bilfiil akıl ve

<sup>49</sup> Mehmet Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/ 203

<sup>50</sup> Kindî, “Kitâb fî'l-felsefeti'l-ûlâ”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*(içinde), s.14

<sup>51</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, Vadi Yay. İstanbul, 1997, s.22

makul olmasına bağlarken diğer yanını da insanın önce bil kuvve makul olması ve akıl tarafından düşünülerek bilfiil makul olmasına bağlamaktadır.<sup>52</sup> Yani bizim aklımız bir akıl olması itibariyle makul olmadığı gibi bizde cevheri akıl olan akıllardan değiliz. Bu durumda da cevheri akıl olan bir varlığı bilmek insan için güçleşmektedir.

Fârâbî, Tanrı'nın varlık olmak bakımından varlıkların en son noktasında bulunduğunu o yüzden zihnimizde de kemalin zirvesinde olarak idrak edilmesi gerektiğini belirtmekle birlikte bunun insan için tasavvurunun zor olduğu zira zat-ı ilâhîye yi idrake hiçbir yol olmadığını fakat insanın ancak âlemdeki varlıklardan yola çıkarak O'nu sıfatlarıyla tasavvur edebileceğini düşünmektedir. Yani bizim Tanrı konusundaki bilgimizin hiçbir zaman tam olmayacağını belirten Fârâbî, İbn Miskeveyh'te olduğu gibi bu imkânsızlığın veya zorluğun farklı iki yönü olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın zatı açısından basit ve apaçık olmasıdır. İkincisi ise bizim akıllarımızın idrak gücünün zayıflığıdır. Yine Fârâbî, aklımızın bu zaafını da madde ile bulaşmış olmasına bağlar.<sup>53</sup>

Fârâbî'ye göre, Evvelin bizzat kendisi bakımından idrak edilmesi zor değildir, çünkü o, kemalin son mertebesinde. Nitekim görme olayında ışığın fazlalığının görülen nesnenin zor ve eksik algılanmasına sebep olması, ışığın yetersizliğinden ileri gelmemekte, aksine onun şiddeti, görmeyi ve dolayısıyla algılamayı güçleştirmektedir. Çünkü Tanrı'nın varlığından daha ekmel bir varlık yoktur. O, zatında zahirdir, zuhurunun şiddetinden dolayı batındır, yani zuhurunun nuru öyle parlak ve şiddetlidir ki gözleri kamaştırmıştır.<sup>54</sup>

Fârâbî ile bu konuda aynı şeyleri düşünen İbn Miskeveyh, Aristo'dan yaptığı bir alıntıyla fikirlerinin sağlam bir destekçisi olduğunu göstermektedir: "Hakikatin araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Belki de nasıl ki iki türlü güçlük varsa, bu güçlüğün nedeni de şeylerde değil, bizim kendimizde bulunmaktadır. Çünkü yarasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumu neyse, ruhumuzdaki aklımızın şeyler içinde doğaları gereği en apaçık olanları karşısındaki

<sup>52</sup> Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.123

<sup>53</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s.43

<sup>54</sup> Fârâbî, a.g.e., s.42, Taylan, a.g.e, s.124

durumu odur.”<sup>55</sup> Ayrıca düşünür, varlığı kavramanın insan için hem zor hem de kolay olduğunu öne sürerken bu zorluğun sebebini akıllarımızın zayıflığına bağlar ve kolay olmasını da Cenâb-ı Hakkın zâtı açısından varlıkların en açık, en belirgin ve aşikâr olmasıyla açıklar. Akılımızın zayıflığı ve Tanrı’nın zatının aşikârlığından kaynaklanan bu zorluğa rağmen İlk Varlığın bilgisini elde etmek imkânsız görülmemektedir. Bu durumda söz konusu olan İlk Varlığın bilgisini elde etmek olduğu için düşünür insanın bilgiyi elde etme yollarını araştırmakta ve doğru bilgiye ulaşmanın ise ancak maddeden uzaklaşarak saf akıl ile düşünmek sayesinde elde edilebileceğini savunmaktadır.<sup>56</sup>

Düşünüre göre, metafiziğin konusuna giren şeyler, duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının doyuma ulaştığı şeylerdir. Tanrı’nın sıfatları meselesi de maddeden soyut sûretlere, ruhani basit cevherlere yüklenebilecek diğer özelliklerin O’na yüklenemeyeceğine işaret eder. Öte yandan Tanrı’nın tam olarak bilinebilmesi ve idrak edilmesi de duyularla kavranamayacak ve vehim gücüyle tasavvur edilemeyecek bir durumdur. Bunlar ancak kesin delil ve burhana dayanan derin bir düşünme ile bilinebilir. Bu mesele, başka bir örnek üzerinden de değerlendirilebilir: “evrenin dışında ne bir boşluğun ne de doluluğun olması” gibi. Burhana dayalı nazara göre orası ne boştur nede dolu. Biz bu bilgiyi elde etmek için nefislerimizi gayret içine sokarız ve akılımızın onun hakkında olumlu hüküm vermesiyle adeta duyulara boyun eğriz.<sup>57</sup>

İbn Miskeveyh, varlık hakkındaki bilgiyi elde etmenin tek yolu olarak, akli riyâzete başlayıp, ondan basamak basamak ilerleyerek metafiziğe ve felsefenin sonuna erinceye kadar devamlı bir sabır ve uzun bir riyâzet ile hareket etmemiz gerektiğini belirtir.<sup>58</sup> Bu bağlamda İbn Miskeveyh’e göre, hakkında bilgi edinebileceğimiz şeyler ve bunların bilgisini elde etmenin yolu ikidir:

“1- Beş duyu ile idrak edilen şeyler. Bunlar maddeden ve bir konudan bağımsız olmayan heyûlânî sûretlerdir. Bu idrak türünde hayvanlar ve insanlar ortakdır.

<sup>55</sup> Aristo, *Metafizika*, II, I, 993b, 5-10, trc. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul, 1996, s.145; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-asgar*, s.35, Bu kitap daha sonraki bölümlerde *el-Fevz* olarak kullanılmıştır.

<sup>56</sup> *el-Fevz*, s.36

<sup>57</sup> *el-Fevz*, s.37

<sup>58</sup> *el-Fevz*, s.36

2- İnsanın aklıyla idrak ettiği şeylerdir. Bu ise insana özel olan, onun hayvandan ayrıştığı ve onlara üstünlük sağladığı idrak türüdür. Bu idrak neredeyse kendisine hiç duyuşal idrak karışmadan yapılan uzun bir riyâzet ardından insana mahsus bir şekle dönüşür.”<sup>59</sup>

Düşünüre göre, çeşitli aklı riyâzetleri uygulayıp akıl gözlerimizi açacak çarelere başvurduğumuzda, kendilerine iyice alışınca dek makuller üzerinde düşündüğümüzde ve mümkün olduğunca duyulardan koptuğumuzda, akıl yoluyla ulaşılan bilgilerin duyu yoluyla elde edilen bilgilere üstünlüğü açıkça belli olur. Çünkü duyuşal algının konuları, birbirine çokluk, azlık, güçlülük, zayıflık v.b konularda üstünlük gösteren, hareketleri açısından değişik olan heyûlânî varlıklardır. Duyu organı, onlardan birini idrak edipte olduğu gibi kavradığını zannettiğinde, aslında o şey artık değişivermiş ve farklılaşmıştır bile.<sup>60</sup>

Oluş âleminde görülen ve idrak edilen her şeyin durumu böyledir. Nitekim İbn Miskeveyh’e göre akıllarımızın zayıflığından dolayı Tanrı’yı zatı itibariyle bilmek güç olsa da akli riyâzetin bize kazandırdığı idrak gücü ile âlemde var olan cisimlerden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını ispatlamak mümkün görünmektedir.<sup>61</sup>

Tanrı’nın bilinebilmesinin imkânını belirttikten sonra, varlığının ispatını cisimlerde mevcut bulunan hareketten yola çıkarak açıklayan İbn Miskeveyh, cisimlerin hareketinin detaylı bir tahlilini yapmaktadır. Filozofa göre, fenomenler dünyasındaki her çeşit değişim bir harekettir, hareket en bariz olgudur, dolayısıyla Tanrı’nın varlığını kanıtlamak bakımından hareket en ikna edici kalkış noktasıdır. “O dönemin felsefe muhitlerinde yaygın olan Aristo’nun hareket delili İbn Miskeveyh tarafından sadakatle benimsenmiştir.”<sup>62</sup> Düşünür, cisimlerde varolan bu hareketin belli bir amacının olduğuna dikkat çekerek bütün cisimlerin aslında kendilerini vareden İlk Varlığa doğru bir deveran içinde olduklarını belirtir. Âlemin sevgi ve aşktan dolayı hareketi fikrine başta Aristo olmak üzere Kindî, Fârâbî İhvân-ı Safâ ve İbn Sîna’da da rastlamaktayız.

Aristo, *Metafizika*’nın Lambda bölümünün yedinci faslında, “hareket etmeyen ilk hareket ettirici’nin” felekleri harekete geçirişini, sevilenin seveni

<sup>59</sup> *el-Fevz*, s.37

<sup>60</sup> *el-Fevz*, s.38

<sup>61</sup> *el-Fevz*, s.36-37

<sup>62</sup> Mehmet Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, XX/204

harekete geçirmesine benzeterek aşk kavramının kozmolojik karakterini vurgulamaktadır.<sup>63</sup> Aristo, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, yapmayan ve özü de ve maddesi de kendini düşünme olan Tanrı'nın evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmadığını “evreni, onun kendini özlemesiyle etkilediğini, bu varlıkta olup bitenlerin, hep maddenin Tanrı'yı özleyişi yüzünden olduğunu”<sup>64</sup> belirterek ancak bu özleyişten dolayı Tanrı'nın her türlü hareketin nedeni olduğunu düşünmektedir.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* isimli eserinde aşk kavramını âlemin meydana gelişini açıklamak için kullandığı sudûr nazarîyesinin temeline oturtmakta ve İlk Varlığın seven ve sevilen olduğunu belirtmektedir. Fârâbî'ye göre Allah'ın İlk Akıl ve Mâkul olmasıyla Âşık ve Mâşuk olması arasında fark yoktur. Çünkü âlem Zorunlu varlığın kendi kendini düşünmesi ve sevmesi ile meydana gelmiştir. İlk olanın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, sevmesini bizim kendi özümüzü sevmemizden doğan aşktan ayıran Fârâbî, aynı zamanda İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, akleden ve akledilen, âşık ile âşık olanın aynı olduğunu belirtir.<sup>65</sup> İnsanda bulunan sevgide ise aynılık söz konusu değildir. Bu durumda Fârâbî, âlemin meydana gelişini Zorunlu Varlığın kendi kendisini sevmesi ve akletmesiyle meydana geldiği düşüncesini benimsemektedir.

İhvân-Safâ'ya göre, bütün dünya yaratıcıyı arar ve O'na âşıktır. Hatta Yaratıcı, tek mâşuk ve istenilecek tek şeydir. Onlara göre şevk, her şeyin var olmasının nedeni ve evreni yöneten kurallardır.<sup>66</sup>

İbn Sînâ'ya göre, İlk olan Zorunlu varlık yani Allah bizatihi “Âşık, Mâşuk ve Aşk'tır”<sup>67</sup> tur. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre Aşk, İlâhî olan varlığın diğer varlıkları yaratmasının sebebidir. “Kendi zatı ile ve zatındaki Aşk, Âşıklığı ve Mâşukluğu ile Kendine Âşık olunca diğer tüm varlıkları da varetmiştir. İbn Sînâ'ya göre, Aşk'la sebeplenen bu yaratılış ‘Tecelli’ ismini alır. O'na göre eğer Tecelli

<sup>63</sup> Aristo, *Metafizika*, XII, VII, 1072a 20-1073a 10, trc. Ahmet Arslan, s.509

<sup>64</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s.76; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay. İstanbul, 1991, s.75

<sup>65</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.46

<sup>66</sup> S.Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.63

<sup>67</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1997, s.200; Zeynep Gemuhluoğlu, *İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998, s.49

olmasaydı, varlık olmazdı ve bu tecelli varlıkların sebebidir. Çünkü Allah, aynı zamanda kendi varlığı ile diğer varlıkların, sebeplenmiş olanların varlığına da âşıktır.<sup>68</sup>

Bu teoriye göre, her tabii cismin kendine özel bir hareketi vardır. Bu durumda, mevcut olan (mevcûd) ve henüz oluşmakta olan (mütekevvîn) her cisim, kendisine özel sûretle varlığını devam ettirir. Cismin kendine has sûreti, onun var oluşunu sağlayan şeydir. Var oluşunu sağlayan şey ise tabiattır. Cismin tabiatı da kendisine özel hareketinin ilkesidir. Kendine has hareketi, tamamlanması için cismi hareket ettiren şeydir. Her şeyin tamamlayıcısı kendisiyle bağdaşan ve uyuşan şeydir. Bu şekilde, bütün hareketli cisimler, kemâle doğru hareket ederler. Bunun içindir ki, bütün hareketli cisimler, kendini tamamlamaya çabalar denmiştir. Bu tamamlanma “şevk” ile olur. Şevk duyan şey, şevk duyduğu varlığın malulüdür. İllet, tabiatı gereği malulünden öncedir. Bunun içindir ki, Yüce Yaratıcı’nın varlığına delâlet için en açık ve en uygun yollardan biri hareketle istidlalde bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Filozof bu konuya *Risâle fi’l-Lezzât ve’l-âlâm*<sup>70</sup> isimli eserinde daha detaylı yer vererek âlemdeki hareketi aşk çerçevesinde ele almış ve varlıklarda mevcut olan hareketin yegâne amacının yetkinleşme arzusu olduğunu belirtmiştir. Bu durumda hareket eden her varlık eksiklikten yetkinliğe yani Allah’ı idrake doğru hareket etmektedir.<sup>71</sup>

İbn Miskeveyh, benzer bir şekilde fiziksel hareketi şevke bağlayarak, arzu sayesinde bir hareket olduğunu vurgulamaktadır. Bu hareketin, oluş, bozuluş, artma, azalma, dönüşme ve yer değiştirme gibi çeşitlerini sıralayarak, hareketin bir yer değiştirme ve dönüşüm olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.201; Gemuhluoğlu, *İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı*, s.4

<sup>69</sup> *el-Fevz*, s.43

<sup>70</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi’l-Lezzât ve’l-âlâm*, Dirâsât ve nusûs fi’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-arab(içinde) nşr.Abdurrahman Bedevi, Beyrut:El-Müessesetü’l-Arabiyye, 1981, s.98-104; bkz.Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.261-7; Ayrıca İstanbul Râgıppaşa Kütüphanesindeki bir mecmuada (nr. 1463) bulunan bu eser ahlâk felsefesi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Filozof bu eserinde lezzet ve acıları konu edinerek haz türlerini incelemektedir.

<sup>71</sup> İbn Miskeveyh, “Risâle fi’l-Lezzât ve’l-âlâm”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, s.264

<sup>72</sup> *el-Fevz*, s.44

## 2-Hareket Delili

İbn Miskeveyh'in Tanrı kavramıyla ilgili açıklamalarına geçmeden önce Tanrı'nın varlığıyla ilgili sorunların filozofumuzu fazla meşgul etmediğini belirtmemiz gerekir. Zira metafizik konularını ele aldığı elimizdeki tek eser olan *el-Fevzü'l-asgar*'da türlerin tekâmülüyle ilgili yaptığı açıklamalarda delil olarak hâdis-i şerifi<sup>73</sup> kullanması dini kabullerle olaylara baktığının en bariz göstergesidir. Böyle bir durumda da Tanrı'nın varlığından şüphe etmesi muhal görünmektedir. Ne var ki varolanlar dünyasının rasyonel açıklamasını yapabilmek için bir ilk neden ilk varlık olarak Tanrı'nın varlığını çeşitli şekillerde açıklamaya çalışmıştır. Diğer İslâm Filozoflarından farklı olarak İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığının ispatı olarak yoğun bir şekilde hareket delilini kullanmış ve hemen hemen her bölümde özellikle Tanrı'nın sıfatları bahsinde hareket delilini ele alarak konuyu temellendirmiştir. İbn Miskeveyh, Allah'ın nasıl yarattığı konusunda insanın kesin bir bilgi elde edemeyeceğini fakat sorgulayabileceğini belirtir. Tanrı'nın varlığının hareketle ispatlanabileceğini düşünür.<sup>74</sup> İbn Miskeveyh'te hareket delilini incelemeyen önce konuya arka plan oluşturması açısından Aristo ve Fârâbî'de hareket delilinin nasıl ele alındığına yer vermemiz uygun olacaktır.

Aristo, değişen bir şeyin varlık olmasının zorunlu olduğunu zira değişimin bir durumdan başka bir duruma hareket etmek olduğunu belirtmektedir. Aristo, hareketi açıklarken değişmeye tabi olan varlıkta güç ve fiilden oluşan iki temel prensip bulunduğunu, güç halinden fiil haline geçebilmek için de hareket etmesi gerektiğini belirtir.<sup>75</sup> Bu hareketi de tözün kendisinden kaynaklanması veya dıştaki bir varlığın etkisiyle meydana gelmesi bağlamında ele alan filozof, tözde mevcut olan hareketin bilfiil olması durumunda bile aslında kendisinden kaynaklanmadığını çünkü bu tözün özü kuvve ise bu hareketin ezelî-ebedî olamayacağını belirtir. Bu durumda tözde, fiil olan bir ilkenin bulunması gerekir ki bunlar ezelî-ebedî olmak zorundadır ve onlar bilfiildir.<sup>76</sup> Varlıklarda mevcut olan hareketin kuvve halinde

<sup>73</sup> Bkz. *el-Fevz*, s. 114

<sup>74</sup> Kambiz GhaneaBassiri, *Justice and Its Epistemological Foundation in the Religious Thought of Abd al-Jabbar, Ibn al-Baqqillani, and Miskawayh*, Harvard University, Basılmamış Doktora Tezi, Cambridge, Massachusetts, 2003, s. 164

<sup>75</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, s.136

<sup>76</sup> Aristo, *Metafizika*, XII, VI, 1071 v.d, trc. Ahmet Arslan, s. 497-9



olduğunu böylece ortaya koyan filozof ilk hareket ettiricinin varlığını da zorunlu görmektedir.

Hareket halinde olan varlıkları hareket ettiren bir varlık olduğunu ve bu hareket ettiricinin kendisinin hareketsiz olduğunu belirtmektedir.<sup>77</sup> Hareketin ve değişimin tarifinden de anlaşıldığı üzere Aristo, âlemin meydana gelişini harekete bağlı görmektedir. Zira, Aristo'ya göre kaos halinde olan maddede İlk Muharrikin kendi kendini düşünmesi sonucu bir hareket oluşmakta ve kaos ilk muharrike doğru harekete geçerek kendini tamamlamaya yönelmektedir.<sup>78</sup>

Aristo âlemin meydana gelişini hareket deliliyle açıklar. İbn Miskeveyh ise âlemdeki hareketin varlığını Tanrı'ya bağlayarak Tanrı'nın ispatına çalışır ve bu noktada Aristo'dan ayrılır. Zira Aristo'da Tanrı ve kaos içinde olan âlem ezeli olarak mevcut<sup>79</sup> iken İbn Miskeveyh âlemin ezeli olmadığı sonradan Tanrı tarafından yaratıldığını benimsemektedir.<sup>80</sup> Böylece âlemin varlığa gelişini açıklamak için hareket delilini kullanmamıştır. Sadece âlemde mevcut olan hareketin kendisinden değil yaratıcıdan kaynaklandığını ispatlamak için hareket delilini kullandığı anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh'in ve başta Fârâbî olmak üzere diğer İslâm filozoflarının İlk varlığı ispat için hareket delilini kullanmakla birlikte ontolojik varlık hiyerarşisini açıklarken sudûr teorisini kabul etmeleri Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinin birleştirilerek yeni bir sentezin oluşturulmasına ve İslâm Düşüncesinde oldukça etkili olan ve kesin olmamakla birlikte Yeni-Eflatuncu Proklos'a ait olduğu

---

<sup>77</sup> Aristo, *Metafizika*, IV, VIII, 1012 b-25-30, trc. Ahmet Arslan, s.233

<sup>78</sup> Aristo'ya göre Tanrı kendisi düşüncesinin düşüncesi ve düşüncesinin objesi yine kendisidir. O âlemi bir gaye ve arzulanan son hedef olarak hareket ettirmektedir. Aristo Tanrısının düşünce konusunun yine kendisi olmasını ise, hiçbir şey ondan yüksek olmadığından bu düşüncenin konusunun ancak kendisi olabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca Aristo'nun Tanrı'sı âlemi ve küllileri bilmediği için (Aristo Tanrı'nın âlemi bilmesinin ona eksiklik izafe etmek olduğunu belirtir.) bir varlık bilgisinden bahsetmek zorlaşmaktadır. Bu sebeple Aristo'da Allah- Âlem münasebeti bir yaratılış ve varoluş münasebeti içinde düşünülemez. Çünkü Aristo'nun Tanrı'sı yaratıcı bir Tanrı değildir. Aristo'nun Tanrısı diğer Yunani anlayışlar gibi ezeli olan maddeye şekil kazandıran bir yapıcıdır. Yani Tanrı, kendisi gibi ezeli olan hazır bir maddeye sadece form vermektedir. Bk.E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.31; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.31-32; Aristo, *Metafizika*, XI, VI, trc. Ahmet Arslan, s.458-462; S.Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Yay. İstanbul, 1986, s.111

<sup>79</sup> Aristo, *Metafizika*, XII, VII, 1072, 1.dipnot, trc. Ahmet Arslan, s.502

<sup>80</sup> *el-Fevz*, s.60

kuvvetle muhtemel ‘*Esûlûcyâ*’ öteki adıyla *er-Rubûbiye* isimli eserin<sup>81</sup> bu karışıklıkta önemli bir payı olduğu kanaatindeyiz.

Fârâbî hareket delilini kullanırken daha çok sudûr nazarîyesini temellendirmek ve desteklemek açısından ele almıştır. Fârâbî’de hareket deliline baktığımızda âlemde mevcut olan her şeyi ilk olarak varlıkları açısından mümkün ve zorunlu olarak ele alan filozof bu varlıklardaki hareketin kendilerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunu irdeleyerek konuyu temellendirmeye çalışmıştır. Mümkün olan varlıkların hareketlerinin de kendilerinden kaynaklanamayacağını zira onların varlıklarının bilkuvve halinde olduğu bilfiil hale geçebilmek için ancak başka bir varlığın etkisine muhtaç olduğunu belirten filozof, mümkün varlıklardaki hareketin de kendileri dışında bir varlıktan kaynaklandığını belirtmekte ve bu varlığı İlk Muharrik olarak isimlendirmektedir. Zira, İlk hareket ettiriciye ulaşılmaması durumunda sebepler zincirinin sonsuza dek uzaması gerektiğini bunun ise, mantikî açıdan imkânsızlığı dolayısıyla İlk Hareket Ettirici’de yani Tanrı’da durulmasını zaruri görmektedir.<sup>82</sup> Fârâbî’nin hareketi ilke alan bu isbat-ı vacib’i tarihi bir öneme sahiptir. Çünkü bilindiği gibi “ kendisi hareket etmeyen ama hareketi meydana getiren ilk hareket ettirici” fikrine Aristo’ da rastlanır. Daha önce İbn Miskeveyh ile ilgili olarak zikrettiğimiz gibi Aristo’nun muharriki yaratıcı değil nizam vericidir. Fârâbî’de ise “İlk Varlık” veya “İlk Sebep” olan bu İlk Muharrik, bütün varlığın kaynağı olduğu gibi, kendisi de değişmeden değişmeyi meydana getirendir.<sup>83</sup>

Âlemde mevcut olan hareketin İlk Varlığa karşı duyulan sevgi ve aşktan kaynaklandığını söyleyerek Aristo’ya yakın bir tavır sergileyen İbn Miskeveyh, Tanrı’nın varlığını ispat konusunda Aristo’yu takip etmekte ve O’nun hareket konusundaki görüşlerini olduğu gibi almaktadır.<sup>84</sup>

İbn Miskeveyh, herhangi bir şekilde hareket halinde olan cisimlerin kendileri dışında bir muharrike muhtaç olduklarını, bütün varlıkları hareket ettiren Varlığın kendisinin ise hareketli olmadığını bilakis böyle bir durumda varlık

<sup>81</sup> Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, s.288

<sup>82</sup> Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinler*, s.122

<sup>83</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1974 s.102

<sup>84</sup> Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, trc. Cevdet Nazlı, s.21; İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s.44

silsilesinin sonsuza kadar devam etmesi gerektiğini, bunun ise imkânsız olduğunu savunmaktadır.<sup>85</sup>

Bu durumda hareketli her cismin bir muharrik tarafından harekete geçirildiği düşüncesini benimseyen düşünür, hareketli cisimleri canlı ve cansız olarak iki kısma ayırmaktadır.

“Eğer varlık canlıysa ve birisi onun hareketinin başka bir varlıktan değil bizzat kendisinden kaynaklandığını savunursa ona şöyle deriz: Eğer öyle olsaydı; önemli bir parçasını kopardığımızda, canlının da kopan parçanın da hareket etmeye devam etmesi gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değil, tersinedir. O halde; onu hareket ettiren, canlı cismin kendisi değil başkasıdır.”<sup>86</sup>

Canlı cisimlerde olduğu gibi cansız cisimlerde de hareketin kendilerinden kaynaklanmadığını açıklamak için İbn Miskeveyh, cansız cisim olarak nitelendirdiği ustukların ve onların terkiplerinden oluşan diğer cisimlerin hareketlerinin sonlu olduğunu bu durumda da hareketlerinin sebebi kendilerinin olamayacağını belirtmiştir, İkinci olarak ta şu önermeyi ortaya koymaktadır.

“Cansız bir cisimse ya bir unsur ya da unsurların oluşturduğu terkiplerden biridir. Eğer unsurlardan biriye –hareketinin kendinden olması halinde- gelip de kendine özel olan yere ulaştığında da hareketinin sona ermemesi gerekir. Fakat oraya gelince durursa, aynı şekilde başka yerlere ulaştığında da durması gerekir; tıpkı hayvanın istediği yerde durması gibi. Oysa durum hiç de böyle değildir. O halde, unsurların hareketleri kendilerinden değil başka şeylerdendir,”<sup>87</sup>

Buna göre İbn Miskeveyh, unsurların hareketinin kendilerinden kaynaklanmadığını söyler. Bu hareketi sağlayan unsurların kendilerine ait olan mekâna ulaşmak için meydana geldiğinin düşünülmesi durumunda da bu şevk’in varlığa hareket verdiğini zira hareketlerinin yine kendilerinden kaynaklanmadığını belirtir. “O halde onu hareket ettiren, kendisine ait olan mekândır. Zira o, ulaşmak istenen ve kendisine karşı şevk duyulan şeydir. Ulaşmak istenen ve kendisine karşı şevk duyulan şey de kendisine gitme talebinde bulunanın muharrikidir. Bu açıdan

---

<sup>85</sup> *el-Fevz*, s.45-46

<sup>86</sup> *el-Fevz*, s.45

<sup>87</sup> *el-Fevz*, s.45

düşünüldüğünde de ustukların hareket ettiricisi yine [kendileri dışındaki] başka bir şeydir” denilebilir.<sup>88</sup> Düşünür, unsurların hareketinin kendileri dışında bir varlıktan meydana geldiğini bu şekilde açıkladıktan sonra ustukların oluşturduğu terkipler için de durumun aynı olduğunu söyleyerek bütün cansız cisimlerin de kendilerini hareket ettiren bir Varlığa muhtaç olduklarını ispatlamıştır.

İbn Miskeveyh’e göre bunu şu şekilde de açıklayabiliriz:

“Hareketli olan her şey, kendisi dışındaki bir muharrik sebebiyle hareket eder. Eğer onun hareketi tabîî ise tabiat, onu hareket ettiren şeydir. Eğer hareketi tabîî değilse ya bir irade ile ya da zorlama iledir. Bir irade ile hareket eden varlığı irade ettiği şey hareket ettiriyordur. Zorlama (kahr) ile hareket edeni de onu zorlayan varlık hareket ettiriyor demektir. O zaman her hareketli varlık, kendisi dışındaki bir muharrik sebebiyle hareket etmektedir. Onu hareket ettiren öteki varlığın durumu da kendisi hareket etmeyen muharrike ulaşınca dek hep bu şekildedir ki; bu varlık da İlk Muharrik’tir”.<sup>89</sup>

Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan sonuç, her cismin bir tabiatının olduğudur. Bundan da cismin hareketli olduğu sonucu çıkar. Zira hareket, tabiatın bir aracıdır. İlk Muharrik’in hareketli olması ise mümkün değildir. Çünkü eğer hareketli olsaydı onun da bir muharrikinin olması gerekirdi, eğer muharriki olsaydı bu durumda da O, ilk olmazdı.<sup>90</sup>

Cisimlerin hareketli olmasından yola çıkarak İlk Muharrik’e ulaşan ve O’nun diğer varlıkların varoluş sebebi olduğunu belirten düşünür varlıkları, varoluşlarının kendilerine veya başka bir varlığa olmasına göre iki kısma ayırmaktadır. Çünkü hareketini başka varlıktan alan mevcutların kendi kendilerine varolmaları söz konusu değildir. Canlı ve cansız cisimlerin hareketinin başka bir varlığa bağlı olduğunu açıklayarak “var olmanın” bütün varlıklarda ilineksel/arazî, Zorunlu varlık olan Var edicide ise özsel/bizatihi olduğu ispatlanmış olmaktadır. İbn Miskeveyh bu konu da şöyle demektedir.

“Bir şeyde arazî olarak bulunan bir özellik bir etkidir ve etki de bir harekettir. Böyle bir varlığın kendi üzerinde tesir edecek bir varlığa ihtiyacı vardır. O halde, “varlık”, İlk

---

<sup>88</sup> *el-Fevz*, s.43

<sup>89</sup> *el-Fevz*, s.47

<sup>90</sup> *el-Fevz*, s.48

Muharrik hakkında zâtîdir/özseldir. Çünkü O, “var olma” [niteliği]ni başkasından almaz, varlık onun dışındaki her “şey”e O’ndan feyezân eder. Yine, varlığın sûretlerinin devamlılığı da Onunla gerçekleşir. Eğer –söylediğimiz gibi- var olma onda zâtî ise yok olduğu vehmedilemez. O halde; Onun varlığı zorunludur[Vâcibu’l-vücûd]. Varlığı zorunlu olan ise ezelîdir. Eğer bu böyleyse; varlık türlerinden hiçbirinin üzerinde tasarruf etmediği düşünülemez. Çünkü Tanrı, varlığı ortaya çıkarandır ve O, kendinden aşağı olanlara varlık verendir. Buna göre O, varlıklar hiyerarşisinde/silsilesinde en üst mertebededir. Öteki tüm şeylerin varlığı ise O’na göre eksiktir ve [ancak] Onun sayesinde/Ondan müstefâddır.”

91

Bu şekilde İlk Varlığın zorunluluğunu ispatlayan düşünür diğer bütün varlıkların da ‘Zorunlu Varlık’tan feyz yoluyla ortaya çıktığını belirtir ve sudûr teorisini kabul eder. Bu konu ‘Tanrı-Âlem İlişkisinde’ inceleneceği için detaylarına burada girmiyoruz.

İbn Sînâ’nın hareket konusundaki görüşlerinin ise biraz daha farklı olduğunu görmekteyiz. Hareketin kuvveden fiile geçmek olduğunu belirten Aristo ile aynı görüşleri paylaşan İbn Sînâ’ya göre hareket, “zaman içinde, sürekli ve ani olmayan bir tarzda, kuvve halinden fiil haline geçmektir.”<sup>92</sup> Bu durumda bir nesne bilkuvve ile bilfiil arasında ise o nesne hareket halindedir. Filozof hareketi potansiyel halde olanın ilk yetkinleşmesi ve yavaş yavaş fiil haline geçmesi olduğunu söyler. Bu hareketin asıl sebebi ise nesnenin bilkuvve halde olmasıdır. Nesne eksikliğini giderip tamamlanmaya yönelik olarak hareket etmektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre tüm evren maksadına uygun bir şekilde mükemmele doğru ilerlediğini düşünmektedir.<sup>93</sup> İbn Miskeveyh’te gördüğümüz hareketin kısımlarına İbn Sînâ’da yer vermektedir. Arızı hareketi, bir cismin diğerinin içinde olması durumunda meydana geldiğini, zorla yaptırılan(bi’l-kasr) hareketin ise dış etkenden kaynaklandığını söyleyen filozof, tabii(doğal) hareketin cismin kendisinden kaynaklandığını belirtir.

Aristo’nun hareketi kuvve halinden fiil haline geçmek olarak açıkladığını daha önce belirtmiştik. Maddenin Aristo’nun terminolojisindeki anlamı kuvvedir, form ise fiile tekabül eder.<sup>94</sup> Bu kavramların İbn Sînâ’da zorunlu ve mümkün

<sup>91</sup> *el-Fevz*, s.47

<sup>92</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.253

<sup>93</sup> Nasr, a.g.e., s.253

<sup>94</sup> F.Pınar Gökten Canevi, *İbn Sînâ Felsefesinde Varolabilme Kavramı*, Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1984, s.281

ayrımlarına tabi tutularak incelendiğini görmekteyiz. İbn Sînâ varlıkların varoluşlarının kendileri dışında bir varlıktan kaynaklaması durumunda onların mümkün olarak isimlendirileceğini, varlığı başkasına bağlı olamayanın ise zorunlu olarak isimlendirileceğini söyler.

## B-ALLAH'IN SIFATLARI

### 1-Allah'ın Selb Yoluyla Bilinebilmesinin İmkânı

Felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın sıfatları tartışma konusu olmuştur. Söz konusu olan bilinemezi tarif olduğu için insanoğlu bu konuda hep sıkıntı yaşamıştır. Tanrı söz konusu olduğunda yapılan iş, bir bakıma isimlendirilemeyi isimlendirmektir.<sup>95</sup>Tanrı'ya atfedilen isimlerin büyük bir bölümünü O'nun özelliklerinin belirtilmesi olarak görmek mümkündür. Ancak burada din açısından ciddi bir sıkıntı yaşanmaktadır. Tanrı'nın nitelendirilmesi isimlerle ve sıfatlarla sınırlandırılması anlamına gelmektedir ki bu da Tanrı'nın ulûhiyetine gölge düşüreceği için çoğu zaman bu niteleme ve isimlendirmelerin doğru olmadığı düşünülmüştür.<sup>96</sup>

Tanrı'nın varlığına ilişkin en önemli felsefi-teolojik sezgilerin başında O'nun sahip olduğu biricik ontolojik statünün korunmasına bağlı olarak diğer varlıklardan tenzih edilmesi arayışı gelir. Bu yaklaşıma göre, Tanrı hakkında O'nun varolmasından başka herhangi bir olumlu niteleme yapılamaz ve bu yüzden Tanrı hakkında konuşmanın en doğru yolu O'nun ne olduğunu değil, ne olmadığını söylemektir. Böylece Tanrı'nın ne olduğu ancak olumsuzlayıcı bir şekilde dile getirilebilir. F.C.Copleston'un işaret ettiği gibi, Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki olumsuzlayıcı bir yaklaşımın kökleri Eflatun'a kadar uzanmaktadır.<sup>97</sup>

Bu sezgiye bağlı kalarak Fârâbî, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin bir tanımlamanın imkânsızlığına dikkat çekerek karşı çıkar. Çünkü böyle bir tanımlama Tanrı hakkında değişik açılardan yapılmış bir takım belirlemelere paralel olarak O'nda bazı parçalara delalet edecektir. Yani Tanrı'nın varlığında herhangi bir bölümlemeye gidilemeyeceğinden Tanrı hakkında herhangi tanımlamanın yapılamayacağını belirtir.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay. İstanbul, 1998, s.34

<sup>96</sup> Koç, a.g.e., s.34

<sup>97</sup> F.C.Copleston, *Aquinas*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Boks, 1955, s.131

<sup>98</sup> Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara, 2004, s.48

Tanrı'nın diğer varlıklardan tenzih edilmesi Tanrı'nın basitliği düşüncesinin temel dinamiklerindendir. Bu düşüncenin arkasındaki en temel saik ise, Tanrı'nın herhangi bir bileşik olamayacağı çünkü kendisinde bileşiklik bulunan bir varlığın, varlığının bu sebebe bağlı olacağını savunmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre mahiyeti olan her şey malul olup, Vâcibü'l Vücûd dışındaki şeylerin mahiyetleri vardır ve bu mahiyetler kendisiyle varlığı mümkün olanlardır ve varlık onlara dışardan âriz olur. Varlığı zorunlu olan tektir bu yüzden parçalara ayrılıp tanımlanamaz. Varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan ise hakikatte tek değil bileşiklerden oluşmuştur.<sup>99</sup>

İbn Miskeveyh ise tanımlamalarda öncüller gerektiğinden ve bununda ancak cinsi ve faslı olan varlıklarda kullanılabileceğinden yola çıkarak mantikî olarak Tanrı'nın tanımlanamayacağını şu şekilde ifade etmektedir.

“Olumlu müstakim burhanlar/kıyaslar, zorunlu olarak, kendisi hakkında burhan kabul edildikleri zatî ve ezeli [Varlık'a] dair olumlu mukaddimelerin ispatına ihtiyaç duyarlar. O delillerin var olmalarıyla ve ortaya konulmalarıyla onun da var olduğu anlaşılır. Tanrı, delillerini açıkladığımız ve burhan getirdiğimiz gibi, varlıkların ilki, onların fâili ve yaratıcısıdır. O halde onun için mukaddimelerde bulunan bir ilk yoktur, ilk olan odur. Onun için o mukaddimelerde var olduğu bir şey de yoktur, onun için zati veya gayr-i zâtî bir vasıf yoktur. O halde Onun hakkında olumlu müstakim bir burhan getiremeyiz. Ama olumsuzluk burhanıyla (:hulfî kıyas) ve selb yoluyla olursa bu tür kıyasta ise kendisinden sebeplerin ve anlamların uzaklaştırılarak yapılması gerekir.”<sup>100</sup>

Bu nedenden ötürü filozof Tanrı'nın ne olduğunun değil ancak ne olmadığını söylenebileceğini belirtir. İbn Miskeveyh'in selbî yaklaşımında bazı kavramlar Tanrı'dan tenzih edilerek, soyutlanarak kabul edilir. Ayrıca filozof ilâhiyat konularında kullanmak için selbî burhan<sup>101</sup> en uygun ve en münasip şeylerdendir “Örneğin: “[O], hareketli değildir”, “cisim değildir” ve “çoğalma özelliği yoktur” gibi.

İslâm felsefesi literatüründe cirm ve cisim kavramları başlangıçta aynı manada kullanılmıştır. İlk İslâm filozofu Kindî, bu iki kavramı bazen birbirinin yerine eş anlamlı olarak kullanmıştır. Kindî, Allah'ın niteliklerini araştırırken ezeli

<sup>99</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, c.I, I.Makale, VII.Fasıl, 100-5, s.43-5

<sup>100</sup> *el-Fevz*, s.54

<sup>101</sup> Negative demonstration. (Olumsuz kıyas/akıl yürütme)



olan varlığın aksine cirm, cinsi ve türünün bulunduğunu, bu sebeple cirm ezeli olamayacağını belirtir. Kindî’den sonra cirm yerini cisim almıştır. Ayüstü âlemde yer alan felekler ve varlıklar için cirm, ayaltı âlemde yer alan varlıklar içinse cisim kelimesini kullanmışlardır.<sup>102</sup>

İbn Miskeveyh, Tanrı’nın cisim olmayışını açıklarken temel hareket noktası olarak Tanrı’nın mürekkep olmamasını ele alır. Cismin doğasında çokluk barındırdığı ilkesinden hareket ederek terkip ve hareketin ilk ve tek olan varlık için düşünülemeyeceğini belirtir. Daha önce de açıkladığımız gibi Tanrı’ da diğer varlıklarda olduğu gibi varlık-mahiyet ayrılığı yoktur. Varlık-mahiyet ayrılığının olması söz konusu varlıkta bir terkinin bulunmasını zorunlu kılar. Bunun ise yaratıcı için düşünülmesi muhaldir. Çünkü bu Tanrı’nın varolması için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İbn Miskeveyh, bunun imkânsız olduğunu göstererek İlk Varlığı hiç bir şeye ihtiyacı olmayan basit varlık olarak tanımlamıştır. Çokluk, cismin ayrılmaz özelliğidir. Terkip, hareket ve benzeri hiçbir özellik İlk Varlık ile ilgili olamaz.<sup>103</sup>

İbn Miskeveyh, mürekkep olmanın zorunlu olarak bir sebeplilik zinciri ortaya çıkarmasından dolayı İlk Varlığın cisim olmayışını ispatlarken İlk Olanın cüzlere ayrılmadığı ve basit varlık olduğunu belirttikten sonra İlk Varlığın herhangi bir sebebinin de olmadığı vurgulayarak illiyet prensibini ele almıştır. Terkip, müessire ihtiyaç duyan bir eserdir. Çünkü eser bir başka varlığa izafe edilen cinstendir. Çokluğa gelince; o da “tek”in zıddıdır.<sup>104</sup>

İbn Miskeveyh’te sadece terkinin müessire ihtiyaç duymasıyla açıklanan sebeplilik ilkesinin, Fârâbî’de daha detaylı olarak ele alındığı görmekteyiz. Fârâbî’ye göre, İlk Olanın sebebi yoktur. Eğer O’nun cüzlere ayrılabilirdi kabul edilirse kendini meydana getiren parçalar varlığının sebebi olacaktır. Oysa ilk varlık için bu imkânsızdır. Zira O, sebebi olmayan sebeplerin sebebidir.<sup>105</sup> Fârâbî, İlk Olanın kendi

---

<sup>102</sup> Bekir Karlığa, “Cirm ve Cisim”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII/27

<sup>103</sup> *el-Fevz*, s.50

<sup>104</sup> *el-Fevz*, s.50

<sup>105</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, Bil Yay. İstanbul, 2000, s.124

zatında cüzlere ayırlamayacağını belirtir. Aksi halde ilk olmaktan çıkar ve mürekkep hale gelir oysa Tanrı basittir.<sup>106</sup>

Tanrı'nın cisim olmamasını ele alırken, İbn Miskeveyh'in, sıkça kullandığı hareket deliline yeniden başvurduğunu görmekteyiz. Cisimlerin hareketli olduğu hareketli olan bir varlığın ise hareket ettirene ihtiyacı bulunduğu için İlk varlık hareketsizdir ve dolayısıyla cisim değildir. Hareket ise açıkladığımız üzere bir muharrike ihtiyaç duyar. Zira hareketin de bir çeşit etki/eser olduğu açıklanmıştır. Bunlara göre Tanrı'nın bir cisim olmadığına dair şu şekilde bir burhan[î kıyas] sunar:

“İlk muharrik hareketli değildir.”

Bu, şu sözüme denktir:

‘Hiçbir ilk muharrik hareketli değildir.’ ve ‘Hareketli olan hiçbir şey ilk muharrik değildir.’

Sonra bu mukaddimeye/öncüle, doğruluğunu belirlediğimiz bir başka mukaddime daha ekleriz. O da şudur:

‘Her cisim hareketlidir.’

Sonuç şöyle olur:

‘Hiçbir cisim muharrik değildir.’

Sonra sonucu döndürürüz ve şöyle olur:

‘Hiçbir ilk muharrik cisim değildir.’

‘O halde; İlk muharrik cisim değildir.’<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Aydın, a.g.e., s.124

<sup>107</sup> *el-Fevz*, s.50

## 2-Allah'ın Bir Olması:

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın kanıtlanmasından sonra sıfatlarını incelemeye başlar. Zira O'na göre Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti zorunlu bir takım sıfatları da içermektedir. Fakat bu sıfatlar, O'nun zatına katılmış olmayıp bilakis varlığının zaruri bir neticesi olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığı, diğer varlıklarda olduğu gibi zat-mahiyet ayrılığı barındırmamaktadır. Düşünür, Yaratıcı'nın sıfatlarından öncelikle "Bir" olmayı ele almaktadır. İbn Miskeveyh, "Kindî ve Fârâbî'yi hatırlatır tarzda İlk Sebep olarak Tanrı'nın mürekkebe bir varlık olamayacağını, O'nu birden çok kabul etmenin her birinin varlığını mürekkebe, yani ötekiyle farklı kabul etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla her birini diğerinden ayıran bir faslın bulunması icap ettiğini belirterek sonuçta terkibi oluşturan bir varlığı kabul etmek gerekeceğini ileri sürer."<sup>108</sup> İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'nın bir olması yaratıcılık vasfından dolayı zaruridir. Aksi takdirde yaratıcının çokluğu düzensizlik ve çelişki doğurmaktadır. Bu birlik sadece Tanrı'ların sayı bakımından çokluğunu değil aynı zamanda Tanrı'nın varlığındaki her türlü terkibi de imkânsız görmektedir. Çünkü terkip çokluğu içermektedir.<sup>109</sup>

Aynı şekilde, birden fazla failin olması da onların mürekkepe olmalarını gerektirir. Bu da onların fail olmak bakımından ortak, zat bakımından farklı olmaları demektir. Bu durumda onlardan birinin muhalefet ettiği şeyin karşı çıkanın isteği dışında gerçekleşmesi gerekir. Bundan da her birinin bir cevher ve fasıldan mürekkepe olmalarının gerektiği ortaya çıkar.<sup>110</sup> Bu, aynı zamanda varolmak için başka varlıklara ihtiyacı olduğu anlamına gelmektedir ki "Bir olan ve hiçbir varlığa muhtaç olmadan varolan Yaratıcı" fikrine aykırıdır. Terkibin bir hareket olduğunu belirten filozofumuz, terkibin bir etki olduğunu ve müessire ihtiyacı olduğunu ortaya

<sup>108</sup> Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX/204

<sup>109</sup> *el-Fevz*, s.48

<sup>110</sup> *el-Fevz*, s.47

koyduktan sonra bunun sonsuza kadar gidemeyeceğini zorunlu olarak “Bir” ve “Basit” olan bir Yaratıcı’ya ulaşılması gerektiğini belirtir.<sup>111</sup>

İslâm filozoflarınca Aristo’ya atfedilen *Esûlûcyâ*<sup>112</sup> kitabında Tanrı’nın birliği tehlikeye düşeceğinden dolayı aşkın olanın nitelenemeyeceği görüşü kabul görmüştür. Plotinus’e göre en üstün tabiat veya İlk Varlık her bakımdan tekdir, birdir; hem gerçekte, hem de zihni tasarımda birdir, hiç bir açıdan onda çokluk bulunmaz.<sup>113</sup> Plotinus ‘Bir’ olanı her şeyin ilkesi olarak tanımlamaktadır. Plotinus’a göre, “Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbirisi değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir; fakat her şeydir” diyerek varlıkların Bir olandan çıktığını söyler ayrıca “varlığın varolması için, ‘Bir’ bizzat varlık değildir;<sup>114</sup> fakat varlığın türeticisidir diyerek diğer varlıklardan farkını ve tanımlanamazlığını ortaya koyar.

İlk İslâm filozofu olan Kindî’ye baktığımızda da gerçek Bir’in her türlü terkipten uzak salt bir olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Maddi varlıklarda bir olarak nitelendirilen şeylerin gerçek birliği ifade etmediğini çünkü parçalara ayrılabilindiğini belirten filozof, Gerçek Bir’in maddesinin, formunun, niceliğinin ve niteliğinin olmadığını ve Gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle vasıflandıramayacağını belirtir.<sup>115</sup>

Fârâbî ise, İlk Olanın Bir olması gerektiğini söyler. Mürekkep olması durumunda varlığı için başka bir sebebe ihtiyaç duyduğundan dolayı ilk olamayacağını belirtir. Buna göre Evvel Bir olmalıdır, çünkü herhangi bir şeyde bir ikiden önce gelir. Burada Bir’in ikiye önceliği tabii önceliktir. Şayet iki olup birlikte bulunuyorlarsa bu ikisi ya bütün hususlar da ortak olurlar ki bu durumda ikilik ortadan kalkar. Eğer farklı olurlarsa, bu durum da birinin sebep, diğerinin sebepli olması gerekir, çünkü birisi mutlaka zorunlu varlıktır. Şayet diğeri de zorunlu ise,

---

<sup>111</sup> *el-Fevz*, s.50

<sup>112</sup> Aristoteles’e maledilen bu kitap, gerçekte O’nun olmayıp Plotinus’un Enneades’inin dört, beş ve altıncı bölümlerinden ibarettir. Bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri*, s.172, 14.dipnot

<sup>113</sup> Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992, s.122

<sup>114</sup> Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s.21

<sup>115</sup> Şulul, *Kindî Metafiziği*, s.69

onlardan biri zorunlulukla belirlenmemiş olup başka bir şeyle belirlenmiş olur, bu durumda da mürekkep olur. Bundan dolayı O Bir'dir yani cüzlerden mürekkep değildir. O, Bir'dir, cisimler ve sayılar gibi taksim olunamaz.<sup>116</sup>

İbn Sînâ ise Zorunlu Varlığın bir olmasını açıklarken, “hangi bakımından bir deniyorsa o bakımdan bölünmez şey” diye tanımlamaktadır. Bölünemezlik kavramının üzerine vurgu yapan filozofun Zorunlu Varlık için zat-mahiyet ayrımı yapılamayacağı konusundaki görüşleri de ‘Bir’ olmanın basitliği ve terkipten uzaklığını göstermektedir.<sup>117</sup> Aynı zamanda çokluğun olması durumunda Zorunlu varlığın varlığının bu çokluğa bağlı olmasının gerektiğini o yüzden de İlk Varlığın ne zatında ne de sıfatlarında çokluğun bulunmadığını bilakis zatiyla ve sıfatlarıyla Bir olduğunu belirtmektedir.<sup>118</sup>

İbn Miskeveyh, Zorunlu varlığın birliğini kanıtladıktan sonra Bir ve Basit olandan nasıl farklı fiilerin ortaya çıktığını ele alır. Çünkü ona göre, tek ve basit olan ancak tek ve basit bir fiil işler.<sup>119</sup>

Tek olan failin, birbirinden farklı fiiller işlemesinin dört açıdan gerçekleşebileceği belirten İbn Miskeveyh bu fiileri şu şekilde sınıflandırmaktadır<sup>120</sup>:

Birincisi, fail, çeşitli parçalardan ve çok çeşitli kuvvetlerden mürekkep olabilir. Fakat bu insana ait bir özelliktir. İnsan bunlardan bazısını arzuyla, bazısını gazapla, bazısını da akılla yapar.

İkincisi, fiilleri birbirinden farklı araçlarla meydana gelebilir. Buna örnek olarak da marangoz verilmiştir. Marangoz keserle yontar, matkapla deler.

Üçüncüsü, fiileri birbirinden farklı maddelerde meydana gelebilir. Farklı maddeler de farklı fiilerin gerçekleşmesi ise ateşin demiri yumuşatıp çamuru sertleştirmesi gibi olabilir.<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.121

<sup>117</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay. İstanbul, 2002, s.126

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifâ, Metafizik*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, s.40-45

<sup>119</sup> *el-Fevz*, s.47

<sup>120</sup> İbn Miskeveyh'te gördüğümüz bu tasnifin aynısına Âmirî'de de rastlamaktayız. Detaylı bilgi için bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniv İlahiyat Fakültesi Yay., 1992, İstanbul, s.90

Düşünüre göre İlk Failin pek çok kuvvete sahip olması mümkün değildir. Çünkü bunlar çokluğu ve terkibi gerektirmektedir. Aynı şekilde farklı pek çok araçla farklı fiiller meydana getirmesi de mümkün değildir. İbn Miskeveyh'e göre: "bu durumdaki araçlar ya edilgen ya da edilgen olmayan konumunda olurlar. Eğer edilgen konumdaysalar; o halde, tek olan fail onlar üzerinde nasıl bir fiil icra etmiştir? Bundan da aynı şekilde, tek olan failde çokluk ortaya çıkar ki; bu da imkânsızdır. Eğer edilgen konumda değilseler bundan da müessiri olmayan bir eser bulunduğu anlamı çıkar; açıkladığımız gibi, bu da imkânsızdır. Fiillerin çokluğunun maddelerin çokluğundan dolayı olması da mümkün değildir. Çünkü maddelerin edilgen veya edilgen olmayan durumunda olması gerekir."<sup>122</sup> Ayrıca filozof, tek ve basit olandan tek ve basit bir fiil<sup>123</sup> çıkabileceğini savunur.

Bu konu açıklığa kavuştuktan sonra İbn Miskeveyh, son olarak fiillerin çokluğunun sebebinin açıklanmaya başlar: "Tek olan fail, bazı fiillerini bizzat kendisi gerçekleştirir, bazı fiilleriniyse bir şeyin veya şeylerin aracılığıyla gerçekleştirir. Bu açıklamadan daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki; O, tektir ve faildir."<sup>124</sup>

İlk olarak Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili meseleleri açıklayan İbn Miskeveyh Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları konusun da O'nun ne olduğunu değil ne olmadığını açıklamaya çalışır.

### 3-Allah'ın Ezeli Olması

"Ezel", başlangıcı olmamayı niteleyen bir kelimedir. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'ye göre, Tanrı'ya özgü en önemli niteliklerden birisi, O'nun ezeli olmasıdır. "Ezelî" olan, yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayana denir. Varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayanın nedeni(illeti)yoktur; nedeni olmayan ise ebedi olarak vardır. O nedensiz varlıktır. Ezelî olan için konu, yüklem, etkin ve gaye neden yoktur.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> *el-Fevz*, s.49

<sup>122</sup> *el-Fevz*, s.50

<sup>123</sup> *el-Fevz*, s.49

<sup>124</sup> *el-Fevz*, s.50

<sup>125</sup> Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 61

Kindî, yaptığı tanımlarla öncelikli olarak Ezeli olanın iki özelliğini ön plana çıkarmaktadır.

1-Ezeli yok olmayandır; varlığı sürekli ve zorunludur.

2-Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, O zatiyla kaimdir.<sup>126</sup>

Görüldüğü gibi Kindî, ezeli olmayı; varlığının zorunlu olması ve varlığının herhangi bir sebebe muhtaç olmamasıyla açıklar.

İbn Miskeveyh de ilk olarak yaratıcının varlığının zatî olduğunu, varlığının kendisinden başka bir sebebe bağlı olmadığını belirttikten sonra O'nun varlığının zorunlu olduğuna değinir ve bu niteliklerin ancak ezeli varlıkta bulunabileceğini söyler. Ezeli varlıkla ilgili açıklamalarında Kindî'nin öne sürdüğü fikirleri kısaca ele alan İbn Miskeveyh, ezeli varlığı daha detaylı olarak hareket delili ekseninde açıklar:

“İlk muharrik hareketli değildir.

Her hareketli olan oluşturulmuştur/yaratılmıştır.

Her yaratılmış muhdestir.

Hareketli olmayan yaratılmış olmayandır; çünkü yaratılma ancak hareketle meydana gelir.

Yaratılmış olmayan muhdes değildir.

Muhdes olmayanın öncesinde bir varlık yoktur.

[Sonuç:] Öncesinde varlık bulunmayan ise ezeldir.”<sup>127</sup>

İbn Miskeveyh, hareketli olan varlığın terkipten oluştuğunu dolayısıyla sonradan yaratılmış olduğunu yani ezeli olamayacağını belirterek ezeli varlığın Hareketsiz ve Basit olan Zorunlu varlık olduğunu söylemektedir. İbn Miskeveyh'e göre tabii varlıklarda hareket dinginlikten daha değerlidir; hatta hareket varlığı,

---

<sup>126</sup> Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 62

<sup>127</sup> *el-Fevz*, s. 51

dinginlik ise yokluğu gösterir. İlâhî olanda ise durum tam tersinedir. Yani İlâhî olan salt dinginliktir.<sup>128</sup>

İslâm filozofları, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsilciliğinde, zat ve zaman bakımından iki çeşit ezeliyet kabul etmişlerdir. Tanrı bütün varlıkların illetli olduğundan ezeli olarak bütün varlıklardan öncedir. Böylesi bir öncelik zat açısındandır. Öte taraftan Tanrı, ezeli bir sebeptir ve bu da onun eserlerinin de ezeli olmasını gerektirir. Bu, âlemin bir malul, illetli olarak zaman bakımından ezeli olduğunu gösterir.<sup>129</sup>Fârâbî'de İlk Varlığın ezeli olmasını varlığını başkasına bağlı olmamasıyla açıklamaktadır. O'nun tözünün varlığa gelmesi bakımından da yeterli olmaması, tersine varlığını başkasından alması gerekir. Varlığa gelmesi mümkün olan şey ise ezeli olmaz. Tözü varlığının kalıcılığı veya varlığının kendisi için yeterli olmayan şey, varlığını ve kalıcılığını bir başka, farklı nedenden almak durumundadır. Böyle bir şey ise "İlk" olamaz.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-Lezzât ve'l-âlâm* , neşr, Abdurrahman Bedevi, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde), s.102

<sup>129</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.37; İbn Sînâ, *Metafizik(Kitâbu'ş-Şifâ)*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, s.268

<sup>130</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan s.37



## C-ÂLEMİN VARLIĞA GELİŞİ VE KOZMİK VARLIK MERTEBELERİ

Tarih boyunca felsefenin en önemli problemlerinden birinin, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin açıklanması olduğu görülmektedir. Bu problemin zorluğu, her açıdan bir ve mükemmel olan Tanrı'dan çokluğun ve mükemmel olmayan varlıkların ortaya çıkmasının açıklanmasında yatar. Bu problemin diğer bir yönü de, bir olan Tanrı ile çokluk arasındaki ilişkinin mahiyetidir.

Bu sorunu çözmek için, filozoflar Aristo'nun hareketsiz İlk Hareket ettirticisi üzerine eğildiler. Onlar için Tanrı, Zorunlu Varlıktır ve her şeyin kaynağıdır. Varlığında ve özünde Bir'dir. Bunun içindir ki varlığı ve özü birbirinden ayrılamazlar. Bir ve basit olarak özünün dışında bir niteliği yoktur. Aristo'nun İslâm dünyasındaki kabulünü değerlendiren Nasr, şöyle demektedir. “silojist ve rasyonalist olmasına ve Tanrı ile dünya arasına güçler koymasına rağmen, Aristotelyen tabiat felsefesindeki birçok kozmolojik öğenin İslâm dünya görüşüne girmesini sağlayan şey, Aristo felsefesindeki “tevhid” anlayışdır”.<sup>131</sup>

Çokluk meselesinde ise filozoflar Yeni-Eflatuncu doğuş teorisini ileri sürdüler; aynı teori Tanrı-Âlem ilişkisi için de geçerli sayıldı ve açıklamalar bu yönde yapıldı.<sup>132</sup>

İslâm filozofları özellikle Tanrı-Âlem ilişkisini açıklarken Aristo'nun *Organon*'u ve *Metafizika*'inden yararlanmışlardır. Sokrates öncesi felsefî görüşler, tabiatın başlangıçsız olduğu fikrini kabulünden dolayı İslâm Dini'nin yaratılış esaslarıyla ters düşmekteydi. İslâm filozofları Yunan kaynaklarından faydalanırken bu iki görüşü uzlaştırmak zorundaydı. Bu noktada, Aristo'nun görüşlerine başvurarak felsefeyi temel almışlar ve dini inancı ona göre açıklamışlardır.<sup>133</sup>

Burada âlem, tek yönlü bir ilişki içinde mutlak olarak Tanrı'ya dayanmaktadır. Felsefe, bu nazariyeyi oluşturmaya çalışırken topyekûn varlığı, bir tek kaynaktan çıkaran Yeni-Eflatuncu sudûr nazariyesinin yardımına başvurarak,

<sup>131</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.258

<sup>132</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizikî*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1997, s.5

<sup>133</sup> H.Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay. İstanbul, 1983 s.41-42

Tanrı ile madde arasında ikilik gören Aristo nazarîyesini ortadan kaldırmıştır. Zira madde, Tanrı'dan bağımsız olarak varolmayıp sudûr süreci sonunda nihaî olarak O'ndan kaynaklanmaktadır. Felsefe ayrıca, Tanrı ile âlem arasında temelde bir ayrım yapmaya, bunun içinde zaruri ve mümkün kategorilerini ortaya atarak sudûr nazarîyesinin katı yönlerini yumuşatmaya çalışmıştır. Şöyle ki, Tanrı zarurî varlıktır, âlem ise mümkün.”<sup>134</sup>

İslâm felsefesinde genel olarak görülen bu iki temel anlayışı İbn Miskeveyh'de de görmekteyiz. Bir yandan Fârâbî'nin metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği sudûr nazarîyesini benimserken diğer yandan da İslâmî anlayışta varolan yoktan yaratma fikrini savunmaktadır. İhvân-ı Safâ'da İbn Miskeveyh gibi hem yoktan yaratma fikrini savunmakta hem de çoğu zaman evrim diye nitelendirilen sudûr teorisini benimsemektedir.<sup>135</sup>

### 1-Yoktan Yaratma

Tanrı'nın yoktan yaratmasını, maddenin hareketli olduğu ilkesine dayanarak açıklamaya çalışan filozof, cismin madde ve sûretten oluşumunu bir hareket olarak görür. İbn Miskeveyh, sûret ve heyûlâdan oluşan her cismin mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu bu yaratıcının da Tanrı olduğunu belirtmektedir. Bütün cisimlerin hareketli olduğunu ve kendisi hareketsiz olup da başka varlıkları hareket ettiren bu varlığın, bütün varlıkların ilkesi ve sebebi olduğunu, her cevherin ve varlığın varoluşunu sağlayanın Tanrı olduğunu kabul eder. Varlığın Tanrı için özsel, diğer varlıklar için ise arazî olduğunu ifade eden İbn Miskeveyh, bütün varlık mertebelerinin ancak Tanrı sayesinde varolduğuna vurgu yapmaktadır. Düşünür, “yoktan yaratma”yı açıklarken, “ibdâ” kavramını kullanır ve cevherlerin varlıklarının yaratılmış olduğunu açıklayarak konuyu temellendirir.<sup>136</sup>

Filozofa göre, bütün cevherler mürekkebdir. Cevherin terkibi, heyûlâ ve sûretten oluşabilir. Sûret de heyûlâ içerisinde ancak terkiple oluşabilir. Terkip bir hareket türüdür. Muharrik ise açıkladığımız gibi kendisi dışındaki bir varlıktır. Heyûlânın, sûretten soyulmuş bir vaziyette tek başına var olmasının mümkün

<sup>134</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, trc.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul, 1981s.148

<sup>135</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.140-2

<sup>136</sup> *el-Fevz*, s.60

olmadığı gibi sûretin de heyûlâ olmadan tek başına var olması mümkün değildir. Heyûlâ ve sûretin beraber varolması için kendilerini ibdâ edecek bir varlığa muhtaç oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda, terkip bir harekettir ve her hareketli de hareket etmeyen bir muharrike ulaşıncaya kadar –aynı şekilde– bir muharrike muhtaçtır. O muharrik de Tanrı’dır.<sup>137</sup>

Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi kevn ve fesad, cevherlerin temel özelliklerindendir. Onların bu hareketliliğini sağlayan unsur ise tabiat olarak adlandıran İbn Miskeveyh, tüm bu cisimlere ilâhî bir gücün nüfûz ettiğini belirtmektedir. Ayrıca O, birşeyin ancak başka birşeyden meydana geldiğini ve yoktan meydana gelemeyeceğini savunan Galen’in görüşüne karşı Afrodiasias’lı İskender’in kâinatın yoktan yaratıldığı görüşüyle bunu çürüttüğünü belirtir.<sup>138</sup>

İbn Miskeveyh’e göre, maddeciler maddenin sonsuzluğuna inanırlar ve Tanrı’nın yaratıcı faaliyetini maddeye biçim vermekle sınırlandırırılar.<sup>139</sup> Düşünöre göre, oluşum halindeki şeyler, sadece sûret itibariyle değişmektedir. Dolayısıyla bütün heyûlânî şekiller ve sûretler cisimlerde ancak yüklemidirler. Cisim nitelik ve sûret açısından değiştiğinde o yeni şekli kabul etmiş ve eski sûret bozulmuştur. Birbirine zıt olan sûretler ve şekiller aynı mahalde bir araya gelemezler. Arazların yer değiştirmesi ise ancak kendilerini taşıyan cisimlerin yer değiştirmesi ile mümkün olmaktadır, bu da arazî birşeydir. Bu durumda aynı mahalde yeni bir araz meydana geldiğinde birinci arazın yok olması veya başka bir mahale geçmesi gerekmektedir. Böyle olunca başlangıçta ki biçim, yeni biçim meydana çıktığında tamamen yok oluyor demektir. İbn Miskeveyh, bu muhakemeye biçim, renk vb. niteliklerin yoktan varolduklarının ispatlandığını belirtir. Maddenin de nitelik gibi sonlu olduğunu ispatlamak için filozof iki öncül ortaya koymaktadır.

1- Maddenin tahlilî, çeşitliliği basit unsura indirgenen değişik unsurlarla sonuçlanır.

2- Biçim ve madde birbirinden ayrılamaz, maddede meydana gelen her hangi bir değişiklik biçimi yok edemez.

---

<sup>137</sup> *el-Fevz*, s.57

<sup>138</sup> *el-Fevz*, s.58

<sup>139</sup> *el-Fevz*, s.58; İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, s.22

İbn Miskeveyh bu iki öncüle dayanarak maddenin zaman içinde bir başlangıcı olduğu sonucuna varır. Madde de biçim gibi varolmak için başlamıştır. Çünkü maddenin sonsuzluğu biçimin de sonsuzluğunu meydana getirir ki, daha önce açıklandığı gibi biçim sonsuz olarak düşünülemez.<sup>140</sup>

Bu durumda varlık ancak varolmayandan varedilmektedir. Zira, Tanrı varlığı başka bir varlıktan varetseydi o zaman “ibda”nın bir anlamı olmazdı. Çünkü bu durumda varlık, “ibda” dan önce varolmuş olurdu. Var olanın ancak yokluktan ortaya çıkabileceğini açıklamak için her varolanın kendisinden farklı bir şeyden varolduğuna vurgu yapan İbn Miskeveyh, hayvanın hayvan olmayandan zira meniden meydana geldiğini meninin kandan meydana geldiğini ve bütün bunların da son olarak heyula ve sûretten meydana geldiğini belirttikten sonra heyûlâ ve sûretin ilk varlıklar olduğu için ve bir varlığın dışında olamayacaklarına göre varolan bir şeye değil ancak yokluğa çıktıklarını söyleyerek varlığın ancak yoktan yaratıldığını savunmaktadır.<sup>141</sup>

Bu konuda İbn Miskeveyh’in öncülerinin neler düşündüğüne bakarsak, âlemde mevcut bulunan kozmik hiyerarşi konusunda Aristo’yla aynı düşünceleri benimseyerek âlemi ayüstü ve ayaltı olarak iki kısma ayıran Kindî, âlemin ezeli olduğunu savunan Aristo’nun düşüncesine karşın âlemin hâdis olduğunu ve bütün varlıkların Tanrı’nın iradesiyle yoktan var edildiği düşüncesini benimsemektedir.<sup>142</sup>

İhvân-ı Safâ’da maddenin ezeli olduğu konusunda Aristo’dan ayrılmaktadır. İhvân-ı Safâ, maddenin ezeli değil sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmektedir.<sup>143</sup> Maddenin yoktan var edildiğini açıkça ifade eden İhvân-ı Safâ’nın öte yandan da küllî nefsdan feyz yoluyla meydana geldiğini savunan görüşleri<sup>144</sup> ile İbn Miskeveyh’in düşünceleri arasındaki benzerlik göze çarpmaktadır.

---

<sup>140</sup> *el-Fevz*, s.60

<sup>141</sup> *el-Fevz*, s.57–59

<sup>142</sup> Şulul, *Kindî Metafiziği* s.73

<sup>143</sup> Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, s.91

<sup>144</sup> Onay, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, s.91; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.64

## 2-Sudûr Nazarîyesi

Yoktan yaratma fikrini, Yeni-Eflatuncu sudûr nazarîyesiyle birleştiren İbn Miskeveyh “tek ve basit olan ancak tek ve basit bir fiil işler”<sup>145</sup> prensibiyle de sudûru temellendirmiştir. Miskeveyh, “yaratılışın muhtelif kademelerini -Yeni Eflatuncu bir görüşle- saymaktadır. Tanrı’nın feyezânı kendi yolunda devamlı seyrederek gitgide letâfet-i mücerreden uzaklaşarak kesâfet-i maddîye yaklaşır ve en son toprakgil ilk hayatî unsurları yaratmaya sebep olur. Başlangıç unsurları birbirlerine açılıp bağlanarak ve bu açılıp bağlanmalardan hayatın üstün sûretlerini müttekâmil yapıyor.”<sup>146</sup>

Yeni-Eflatunculuğun kurucusu sayılan ve Aristo ile Eflatun’ un görüşlerini birleştirerek sudûra dayanan bir yaratılış nazarîyesi ortaya atan Plotinus’a göre, “Bir” olanın kendi kendini düşünmesi sonucu akıl oluşmuştur. Akılda birlik ve çokluk birarada bulunmaktadır. Bu taşma sonucu meydana gelen akıl “Bir” olanı seyrederek kendini tamamlar ve yetkinleşir. Yetkin olan, her şeyin başka varlığı yaratma zorunluluğu ilkesine bağlı olarak taşar ve kendisinde var olan hiçbir özelliği yitirmeden ikili yapısı olan ruhu oluşturur.<sup>147</sup> Plotinus’un bu görüşüne göre İlk Aklın ikili yapısı çokluğun oluşmasının ilk aşamasıdır ve bu, maddeler âlemine inene kadar bu şekilde devam etmektedir. Tanrı ile yarattıkları arasında böyle bir hiyerarşi kurularak doğa içinde varolan insanın kendi nedeni olan ‘Bir’e ulaşması ve Tanrı ile âlem arasındaki ilişkide süreklilik sağlanmıştır.<sup>148</sup>

Plotinus’un Tanrı’sı Aristo’nun Tanrı’sından farklı olarak sürekli olarak âlemle ilişki içinde bulunmakta ve böylece Tanrı, âlemi yaratıp sonra köşesine çekilen Tanrı tasavvurundan kurtarılmaktadır. Bu yönüyle İslâm felsefecilerinden birçoğunun teveccühünü kazanan sudûr nazarîyesini İbn Miskeveyh’in görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

---

<sup>145</sup> *el-Fevz*, s.48

<sup>146</sup> Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları*, s.65

<sup>147</sup> Betül Çotüksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay. İstanbul, 1993, s.38–39

<sup>148</sup> E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet Aydın, s.41

Kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık mertebelerinin birbirine bitişik halde bulunduğunu ileri süren İbn Miskeveyh, arzın merkezinden en son gök cisminin dış yüzeyine kadar organları farklı olsa da bütünlük arz eden canlı bir organizma olduğunu söyler.<sup>149</sup>

İbn Miskeveyh'e göre, bu bütünlüğü sağlayan şey ise çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş(el-Hikmetü's-Sâriye) bulunan ilâhî hikmete uygun bir hiyerarşik yapı arz etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>150</sup>

Tanrı'nın zorunlu varlık olmasını ispatladıktan sonra eşyanın da vasıtalı veya vasıtasız olarak varlıklarına O'nunla nail olduklarını söyleyen İbn Miskeveyh, Tanrı'dan ilk ortaya çıkan varlığın İlk Akıl olduğunu belirtir. Bundan dolayı İlk Aklın varlığı kendisinden sonra gelen varlıklara göre tamdır, değişmez bir şekilde tek bir hal üzeredir. Çünkü feyzin kaynağının ezeli olması ve cömertliğinin genişliği sebebiyle, feyz kendisiyle ebediyyen ittisâl halindedir.<sup>151</sup> Bundan dolayı akıl kendi altında olan varlıklara göre varlığı mükemmel olandır. Kendisine bu varlığı veren ve feyzin kaynağı olan Tanrı'ya göre zorunlu olarak eksik ve sonlu bir varlıktır.

Düşünüre göre, nefsin varlığı ise akıl vasıtasıyla olmaktadır. Aklın iki yönlü bir varlık olmasından dolayı, Tanrı'yı düşünmesiyle kendisinden yeni bir akıl sudûr eder, kendisini düşünmesi sonucu ise nefs meydana gelmektedir. İbn Miskeveyh, varlık mertebelerini açıklarken yeryüzünün merkezinden dokuzuncu feleğe yani faal akla kadar çeşitli varlık mertebeleri bulunduğunu belirtir.

İbn Miskeveyh, kozmik varlık mertebelerini açıklarken bu hiyerarşiyi oluşturan varlık basamaklarının birbirine bitişik halde bulunduklarını belirtmektedir. Bu sıralamada en aşağıdan başlayarak inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara yer verdikten sonra bunların üstünde yer alan ay-üstü âlemdeki varlıklara yer verilmiştir. Burada basitten karmaşığa, fizik varlıktan metafizik varlığa doğru bir sıralama bulunmaktadır. Her basamağın en üstünde bulunan tür ile diğer basamağın en altında bulunan tür arasında bir ittisâl olduğu vurgusu yapılmaktadır. Türler arasındaki bu bitişikliği açıklamak için sıkça ufk kelimesini kullanan İbn

<sup>149</sup> Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX/204

<sup>150</sup> *el-Fevz*, s.111

<sup>151</sup> *el-Fevz*, s.55

Miskeveyh'in varlık teorisinin, şu anda anlaşılan evrim fikriyle benzer olduğu ileri sürülmüşse de<sup>152</sup> bizce filozofun bu sözlerinin evrim fikrinden uzak olduğu hem metinden çıkan sonuca hem de bu konuda daha önce yapılan çalışmalara binâen doğru değildir. Çünkü burada varolan bir türün diğer türe geçmesi söz konusu değildir. Bitkilerin en son basamağında bulunan hurma ağacının bir değişim sonucu hayvanların ilk basamağında bulunan salyangoz ya da sedefe dönüşmesi mümkün değildir. İbn Miskeveyh'in burada anlatmak istediği her türün, kendi içindeki değişiminin basamak basamak olduğu gerçeğidir. İbn Miskeveyh'in türlerin gelişimiyle ilgili öne sürdüğü bu görüşe İhvân-ı Safâ'da da rastlamaktayız. İki varlık âleminde her son üyenin, diğer âlemin ilk üyesine bağlı olduğunu belirten İhvan-Safa bitkiler arasında mineraller âlemine en yakın sınıfın yosun olduğunu söyler. Hayvan ve bitkiler mertebesinin bitişiğinde hurma yer alırken, hayvanlar arasında ise en alt mertebe de salyangoz, en üst mertebede<sup>153</sup> ise İbn Miskeveyh'ten farklı olarak, hayvanların en akıllısı olması sebebiyle insana en yakın olanın fil olduğunu belirtmektedir. İbn Miskeveyh ile İhvân-ı Safâ arasında türlerin gelişimi ilgili fikirlerin benzerliği dikkat çekmektedir. İhvân-ı Safâ'da da bireylerin maddî sûretlerinden dolayı sürekli bir seyelân içinde olduklarını fakat cins ve türlerin Küllî Nefs tarafından korunduğu için sebeplerin çeşitliliği sonucu bireylerin değişime uğramasının yanı sıra türlerin ve cinslerin değişmediğini görmekteyiz.<sup>154</sup> D.J.Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli kitabında aynı yanılgıya dikkat çekmekte ve İhvân-ı Safâ'nın tabiat hakkındaki görüşlerinden dolayı çoğu zaman Darwinciler olarak anıldığını fakat gerçekte böyle bir isimlendirmenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Boer, İhvan-Safa'nın tabiat âmillerini birbirine bağlayan bir silsileden sözettiğini fakat bunlar arasındaki münasebeti tayin eden unsurun cismânî yapı değil zâtî form veya cevherin nefsi olduğuna vurgu yapar.<sup>155</sup> Bu durumda formda alt tabakalardan üste ve üstten alta doğru bir hareket söz konusudur. Fakat bu, teşekkül edişteki kanunlara ve değişikliklere göre değil, insanların durumuna, amelî ve nazarî davranışlarına uygun olarak şekil almaktadır. Bu bağlamda İhvân-Safâ'da ve İbn Miskeveyh'te olan tekâmül fikri evrim teorisiyle uyuşmamaktadır. zira İslâm

<sup>152</sup> Detaylı bilgi için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 2005, s.53-4

<sup>153</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.81

<sup>154</sup> Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.83

<sup>155</sup> T.J.Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.65

filozoflarının kabul ettiği terakkî, evrim teorisinin aksine cismânî olmaktan uzaktır.<sup>156</sup> İsmail Hakkı İzmirli de Darwin'in tabiî irâdeye bağladığı tekâmülü İslâm filozoflarının hikmet-i ilâhîye olarak ele aldıklarına vurgu yapar.<sup>157</sup>

Bütün bu görüşler ışığında İbn Miskeveyh'in âlemde mevcut olan hiyerarşiyi nasıl ele aldığına geçebiliriz. Unsurların birbiriyle karışması sonucunda oluşan yeni terkiplerden ilk olarak meydana gelen varlığın bitki olduğunu belirten İbn Miskeveyh, bitkilerin de kendi aralarında çeşitli mertebelere ayrıldığını söyleyerek bunların detaylı olarak tasniflerini yapmaktadır. Bu tasnifleri yaparken her türü kendi içinde temel olarak üç mertebeye ayırmıştır.

Bitkilerden ilk mertebede bulunan, yerden tohumuz olarak biten ve türünün devamını sağlamak için meyve çekirdeğine ihtiyaç duymayan kenevir ve diğer ot çeşitleridir.<sup>158</sup> Bu çeşit bitkiler cansızlar ufkunun bittiği yerde yer aldığı için bu bitkilerde nefsin etkisi oldukça azdır. Nefsin bitki üzerindeki etki gücü arttıkça bitki mertebesinde yukarı doğru bir çıkış söz konusu olmaktadır. Bu, bitkide hareket hâsıl oluncaya kadar devam edecek bir ilerlemedir.

İlk bitkiden sonra dalları olan, yayılan, kabuklanan ve türünü meyvesinin çekirdeğiyle koruyan bitkiler gelmektedir.<sup>159</sup> Bu mertebede olan bitkiler kendi türünü devam ettirecek meyvesi olan ve kendisini koruyacak kabuklara sahip olan ağaçlara kadar devam etmektedir. Burada kastedilen, kendi kendine gelişen yabani ağaç türleridir ve bunların hareketlerinin ağır, gelişmelerinin de yavaş olduğu belirtilmektedir. Bu mertebede bulunan bitkiler orta mertebede yer almaktadır. Bu mertebedeki bitkilerde hikmetin eseri daha çok ortaya çıkmıştır.<sup>160</sup>

Bitkilerin son mertebesinde ise toprağının elverişli, suyunun ve havasının uygun şartlarda olmasıyla kendisiyle türünün devamını sağladığı meyve çekirdeğine ihtiyaç duymayan bitkiler yer almaktadır. Zeytin, nar, armut, elma, incir, üzüm (العنب) vb. ağaçlar böyledir. Sonra bu etkiyi kabul ve üstünlüğün ortaya çıkışı

<sup>156</sup> T.J.Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.65

<sup>157</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz. Celaleddin İzmirli, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1949, s.11

<sup>158</sup> *el-Fevz*, s.112

<sup>159</sup> *el-Fevz*, s.112

<sup>160</sup> *el-Fevz*, s.113



açısından üzüm (الكرم)<sup>161</sup> ve hurma ağaçlarına varıncaya kadar bu derecelenme devam eder.<sup>162</sup>

Bu noktaya ulaşan bitkiler en yüksek bitki ufkuna erişmiş olur ki bu noktadan sonra ilerleme olursa artık bitki ufkundan çıkmış ve hayvan ufkunda yer almış olurlar. Bitki mertebesinin ufkunda yer alan hurma ağacı ile hayvan ufkunun ilk aşaması arasında birçok benzerlik olduğunu ve hurmanın hayvanlarla birçok ortak özellik taşıdığını belirten İbn Miskeveyh, bu düşüncesini Hz. Peygamber’e atfedilen bir hâdisle desteklemektedir:

“Halanız olan hurma ağacına ikramda bulununuz. Şüphesiz o Âdem a.s.’ın yaratıldığı çamurun kalan kısmından yaratılmıştır.”<sup>163</sup>

Bitkinin en son mertebesi hayvanlar ufkunun başlangıcıdır ve onların en küçük ve değersiz mertebesini oluşturmaktadır. Bu mertebede bulunan varlık toprağa bağlı değildir. Kök salmaya ihtiyacı olmayıp aksine ihtiyarî hareketlere yeteneği olduğu için bitkiden ayrılmaktadır. Hayvanlığın bu ilk mertebesi, kendisinde bulunan duyuşsal etkinin azlığı nedeniyle zayıftır. Bu varlıkta duyular sadece dokunma duyusu denilen genel bir duyudan oluşmaktadır. Bunlar da nehir kenarlarında ve deniz sahillerinde bulunan sedef ve salyangoz türleri gibi hayvanlardır.<sup>164</sup> Bu hayvanların, yer değiştirme konusunda zayıf olup yerlerinden zorla alındıklarında ise yeniden eski yerine gitmeye çalışmasından, yavaşça alındığında ise bırakıldığı yerde durup kalmasından dolayı hareketlerinin zayıf olduğu ve tek duyuya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü bu ufukta yer alan hayvanlar bitki ufkunda yer almakta ve hâlâ bitkilerin bazı özelliklerini kendilerinde barındırmaktadır.<sup>165</sup>

Bu mertebenin üstünde ise hareket kabiliyeti artmış olan ve yer değiştirerek kendilerine faydalı olacak şeyleri elde etmeye çalışan iki duyulu hayvanlar yer almaktadır. Bu mertebedeki hayvanlara örnek olarak solucan ve kelebek türleri gösterilmiştir. Sonra bu mertebeden yükselerek ve üzerinde nefsin etkisi daha çok artarak, köstebek vb. dört duyusu olan hayvan oluncaya kadar çıkarlar. Sonra bu

<sup>161</sup> Bu mertebede sayılan üzüm bir öncekinden farklı bir türdür.

<sup>162</sup> *el-Fevz*, s.114

<sup>163</sup> *el-Fevz*, s.114

<sup>164</sup> *el-Fevz*, s.115

<sup>165</sup> *el-Fevz*, s.115

mertebeden de yükselerek karınca, arı vb. olan, çömlek [gibi yuvarlak] gözleri olan ama gözbebeklerini örten göz kapakları bulunmayan hayvanlar gibi [diğer duyularla beraber] zayıf bir görme duyusu da olan hayvanların mertebesine yükselir<sup>166</sup>

Bundan sonra ise artık beş duyuya sahip olan daha mükemmel hayvanlar yer almaktadır. Bunlar da kendi aralarında birbirlerinden farklı mertebelere ayrılmıştır. İbn Miskeveyh hayvan ufkunun sonunda ve insan ufkunun başında maymunun yer aldığını belirtir. İnsanla maymun arasında az bir mesafe bulunmaktadır. Bu mertebeye ulaştığında hayvan sırtını doğrultur, kendi durumuna ve hayvanlar ufkunda olmasına münasip düşecek şekilde temyiz edebilme gücü ortaya çıkar. Hayvan mertebesinin son ufkusu olarak maymunu gösteren İbn Miskeveyh, ayaltı âlemde en mükemmel varlık olan insana geçmekte ve insanda bulunan mertebelere işaret etmektedir.<sup>167</sup>

İnsanları da temyiz edebilme gücü bakımından sınıflandıran İbn Miskeveyh kenar bölgelerde yaşayan insanların temyiz gücünün zayıflığından dolayı hayvan ufkunun sonunda insan ufkunun başında yer aldığını belirtmektedir. Bu insanlar kölelikten ve beden işinden başka iş yapamazlar. Aklî yetkinlikler arttıkça insanın mertebesi de yükselmektedir. Sezgi gücünün artması, sağlam fikir ve doğru hüküm verebilmek insan ufkunun son aşamasını oluşturmaktadır. Bu aşamada insan melekler ufkuna ittisâl eden son sınıra ulaşmış olmaktadır. İnsan bu aşamaya gelince insanî varlıktan daha yüce bir varlığa ulaşmış ve müstefâd akıl ile ittisâl gerçekleştirebilmiştir.

---

<sup>166</sup> *el-Fevz*, s.115

<sup>167</sup> *el-Fevz*, s.116

## İKİNCİ BÖLÜM

### METAFİZİK AÇIDAN İNSAN NEFSİNİN ELE ALINIŞI

#### A-MANEVÎ CEVHER OLARAK İNSAN NEFSİ VE METAFİZİK BİLGİNİN İMKÂNI

İslâm felsefesi tarihinde, nefsin tanımı yapılırken özellikle Aristo ve Yeni-Eflatuncu âmilleri etkili olmuştur. İlk İslâm filozofu Kindî, Yeni-Eflatuncu nefis telakkisini İslâm felsefesi literatürüne yerleştiren kişidir. Buna göre Kindî, insan nefsinin, ilk önce akıl, sonra ait bulunduğu küllî nefis vasıtasıyla, tek mutlak sebepten feyezân ettiği nazarîyesini benimsemiştir. Buna göre, insan nefsi ölmez manevî bir cevher olarak kabul edilmiştir. O'nun kurtuluşu, duyular âleminin bedeni levsinden sıyrılıp, nefsi cevherlerin ebedî âlemine dönmekle mümkündür.<sup>168</sup> Hakikatte Aristo'nun *De-Anima* adlı eserinde yaptığı ve bize Aphrodisias'lı Alexandros ve Porphyrios tarafından intikal eden insan nefsi üzerine tahlil, pek az değişiklikler ile beraber *Kitab al-nefs* yazmış olan Kindî<sup>169</sup>, Fârâbî ve bu konu da iki kitabı olan İbn Sînâ ve ahlâk nazarîyelerini gayri maddî ve amelî ruhiyat nazarîyeleri üzerine istinat ettiren *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*<sup>170</sup> müellifi İbn Miskeveyh tarafından benimsenmiştir. Bu bölümde filozofların nefis konusundaki tanımlarını verdikten sonra İbn Miskeveyh'in nefis hakkındaki görüşlerine incelemeye geçeceğiz ve gerekli yerlerde diğer İslâm filozoflarıyla İbn Miskeveyh'in görüşlerinin karşılaştırmasını yapacağız.

Kindî, yazdığı bu risâlesinde daha çok nefsîn, menşei ve mahiyetini sorgulayarak nihayetinde onun manevî bir cevher olduğunu, insandaki bazı psikik olayların varlığından ve rüyalardan yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır.<sup>171</sup> Ayrıca filozof, güneş ışığının güneşten kaynaklandığı gibi nefsinde Yüce Yaratıcı'nın

<sup>168</sup> Kindî *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.245

<sup>169</sup> Kindî *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.128-9

<sup>170</sup> İbn Miskeveyh'e asıl ününü kazandıran, İslâm dünyasında bu konuyla ilgili olarak yazılmış ilk sistemetik eserdir. Kitabın ilk tahkikli neşri Costantine k. Züreyk tarafından yapılmış olup (Beyrut 1966) nâşir eseri *The Refinement of Character* adıyla İngilizceye çevirmiştir.(Beyrut 1968) Eserin Fransızca tercümesi ise Muhammed Arkoun tarafından *Traité d'éthique* adıyla yayımlanmıştır(Dımaşk 1969). Bu eserin en eski el yazması Köprülü Kütüphanesinde olup, h.602, m.1205 tarihinde Muhammed b.İbrahim b.Zeyd tarafından istinsah edilmiştir. Türkçe çevirisi de A.Şener-İ.Kayaoğlu-C.Tunç tarafından yapılmış olup Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Ankara, 1983

<sup>171</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.129

nurundan kaynaklandığını ve kendisini arındırarak varlığın gerçek bilgisini elde edebileceğini savunmaktadır.<sup>172</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre nefis, bir nurdur, bir işraktır ve küllî nefsin feyezânından ve cüz'ünden ibarettir. Küllî nefsin cüz'i nefse feyezân derecesi, cüz'i nefsin madde deryasına, yani cismanî lezzetlere meyli derecesiyle düz orantılı ise de cüz'i nefis bu madde dünyasından, gerçek ilim ve marifet ile uzaklaşıp saflaştığı mertebede küllî nefse bir anda şiddetli bir feyz verir, onu kendine çeker ve ebedî sevince kavuşturur.<sup>173</sup>

Fârâbî, insanî nefsi cismanî olmayan, dolayısıyla mekânda yer kaplamayan basit bir cevher olarak nitelendirmektedir. Bu cevher vehme, dâhil değildir. Zira O, Emr Âleminde'dir. İnsan hakikatta bu cevherden ibarettir. Beden teşekkül edince bu cevheri kabul edebilecek duruma geldiğinde bu cevherde zuhura gelir, fakat bedenle birlikte yok olmayıp bedenden sonrada devam eder.<sup>174</sup>

İbn Miskeveyh, nefis konusunu *el-Fevzü'l-asgar, Tehzîbü'l-ahlâk, Risâle fin-nefs ve'l-akl*<sup>175</sup> kitaplarında detaylı olarak ele almaktadır. Akıl ve nefis üzerine olan bu risâlede kendisine sorulan sorulara cevap veren filozof nefsin sıcaklıktan ibaret olduğunu iddia edenlere, “eğer nefis sıcaklık olsaydı, o zaman sıcaklık olan her yerde nefsinde bulunması gerekir”<sup>176</sup> demektedir. Eşyanın birçoğunda sıcaklık bulunmasına rağmen nefsin bulunmadığı belirterek, ateşin sıcak olmasına rağmen nefse sahip olmadığını delil gösterir.

İbn Miskeveyh'e göre, bizde cisim, cisimden bir parça veya araz olmayan ayrıca varlığı cisme ait bir kuvvete muhtaç bulunmayan basit bir cevher vardır ki biz O'na nefis deriz. Nefis, duyu organlarımızın hiçbirisi ile his edilemeyen bir cevherdir.

<sup>172</sup> Kindî *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.245

<sup>173</sup> Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay. Ankara, 1980, s.46

<sup>174</sup> Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, s.44

<sup>175</sup> İbn Miskeveyh, *Ecvibetun ve es'iletun fi'n-nefsi ve'l-akl* isimli risâlesi Râgıppaşa Kütüphanesinde (nr. 1463) bulunmaktadır. Akıl ve nefis hakkındaki soru ve cevaplardan oluşan bu risâle Muhammed Arkoun tarafından *el-Lezzât ve'l-âlâm* ile birlikte *Deux épîtres de Miskavayh* adıyla neşretmiştir. (BEQ, XVII, 1961-1962, s.7-74) Abdurrahman Bedevi ise *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-Arab*, içinde yayımlamıştır. (Beyrut, 1981, s.57-94)

<sup>176</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi'n-Nefs ve'l-akl*, neşr, Abdurrahman Bedevi, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde), s. 69

Bu cevherin tabiatı ve gayesi de cismin tabiat ve gayesine zıttır.<sup>177</sup> Bu durumda nefis, ne cisim ne de cisme ilişen bir arazdır. Bilakis O, cisimlerin aksine tekâmül ve değişme kabul etmeden her şeyi kavrayabilen bir cevherdir.<sup>178</sup>

İbn Miskeveyh, ilk olarak cismin ne olduğunu ve nefsin cisimden farkını açıklamaktadır. Cisim, ancak ilk sûretten soyunduktan ve ondan tamamen ayrıldıktan sonra başka bir sûreti kabul edebilmektedir. Örneğin gümüş, kadeh şeklini kabul ettikten sonra maşrapa olmak için, önce kadeh sûreti ondan tamamen sıyrılmalıdır. Mum da böyledir; üzerinde bir nakşî kabul ettikten sonra başka bir nakşî kabul edebilmesi için önce ilk nakşînin sûretinin tamamen yok olması ve ondan tamamen ayrılması gereklidir. Bütün cisimlerin durumu böyledir.<sup>179</sup>

Cisimlerin aynı zamanda tek bir sûreti kabul etmesine karşı insanın birçok farklı fiili aynı anda kendisinde barındırdığını belirten İbn Miskeveyh, bunun cismin ve arazın özelliklerine karşıt olduğunu söyler. Düşünür'e göre, nefislerimizin, cisimlerin aksine bütün şeylerin, yani mahsus ve makul varlıkların sûretlerini bütün farklılıklarına rağmen, tam olarak kabul ettiklerini görürüz.<sup>180</sup> Nefislerimiz bunu yaparken var olan bir sûretten sıyrılıp ikincisini kabul etmez. Aksine bütün sûretleri aynı anda kabul eder ve bu sûretlerden hiçbirisi kaybolmaz. Nefste var olan bu özellik, nefsin cisimlerle karşıtlığını belirtmektedir. Bu durumda nefsin bir cisim olamayacağı anlaşılmaktadır.<sup>181</sup>

İbn Miskeveyh'e göre, nefsin cisim olmamasının delaletlerinden birisi de canlılarda bulunan organların nefis olmadan hareket edememesidir. Bedenin tamamının ve bedendeki her bir parçanın kendine özel hareketi gerçekleştirebilmesi için nefse ihtiyacı vardır.<sup>182</sup> Bedenin çeşitli organlardan oluştuğunu belirten düşünür, bu organların hareketinin organların bir kısmının diğer organları hareket ettirmesi veya kendileri dışında bir varlığın organlara hareket vermesi şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bazı organların diğerlerini hareket ettirmesinin mümkün olmadığını zira

<sup>177</sup> Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, s.37

<sup>178</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, trc. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, s.13, *Risâle fi'n-Nefs ve'l-akl*, s.70

<sup>179</sup> *el-Fevz*, 63; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.13

<sup>180</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.14

<sup>181</sup> *el-Fevz*, 63

<sup>182</sup> *el-Fevz*, 64

organların tamamının kullanıldığını o yüzden hareket verenin kendilerini dışında bir varlık olduğunu söyler. Ayrıca bu varlık cisme ait özellikleri kendisinde barındırmayan zira hareket verdiği organlarda yer işgal edip onları sıkıştırmayan, her bir organın ne yapacağını karıştırmadan hareket ettiren latif bir cevher yani nefis olarak isimlendirilmektedir.<sup>183</sup>

Düşünür, nefsin tek olduğunu açıkladıktan sonra farklı şeyleri idrak edebilmesi için nefiste farklı kuvvetler mi yoksa tek bir kuvvet mi olduğunu incelemeye başlamaktadır zira farklı şeylerin idrakinin birbiriyle çelişmeden nasıl ortaya çıktığı açıklanmaya muhtaç bir konudur. Varlıkların basit ve mürekkebe olarak iki kısma ayrıldıklarını ve mürekkebe varlıkların yani cisimlerin idrakinin duyularla olduğunu, basit varlıkların yani heyûlânî olmayan aklî varlıkların idrakinin ise akılla olduğu belirtilmiştir. O halde artık nefsin bu iki farklı varlığı idrakini incelemek gerekmektedir.

İbn Miskeveyh, Aristo'nun görüşlerini zikrederek konuyu açıklamaktadır:

“Nefsin kendisiyle hem mürekkebe-heyûlânî varlıkların hem de basit-heyûlânî olmayan şeylerin idrak edildiği tek gücü vardır. Ancak onun mürekkebe-heyûlânî varlıklarla basit varlıkları idrak edişi aynı değildir.”<sup>184</sup>

Aristo, nefsin “diğer şeylerden sonsuz bir sayı ve bunların elemanlarından bileşmiş olanların”<sup>185</sup> hepsini bildiğini yani nefste elemanların birleştirici bir ilkesi olduğunu belirtmektedir.<sup>186</sup> Eğer bu idrak duyularda ve aklî varlıklarda farklı olsaydı o zaman birinin verdiği yargı ile diğerinin verdiği yargı çelişebilirdi. Çünkü bizim duyularla elde ettiğimiz bilgilerde çoğu zaman yanılma söz konusu olmaktadır. Bu konuyu verdiği örneklerle açıklayan düşünürümüz şöyle demektedir:

“Gözün güneşe baktığında, güneş dünyadan yaklaşık yüz altmış kat daha büyük olduğu halde onu bir karış çapı olan bir ayna büyüklüğünde görmesi gibi. Bir şeyi su içerisinde, gerçekte küçük olduğu halde büyük, düz olduğu halde eğri olarak görürüz. Duyuların hataları çoktur. Ama nefis-i nâtika onların hata yaptığını ve gerçeğin hissedilenden farklı

---

<sup>183</sup> *el-Fevz*, s.64

<sup>184</sup> *el-Fevz*, s.68

<sup>185</sup> Aristo, *De Anima*, trc. Celal Gürbüz, Ara Yay. İstanbul, 1990, 409a, 20-30, s.53

<sup>186</sup> Aristo, *De Anima*, trc. Celal Gürbüz, 410b, 10, s.57

olduğunu bilir ve hepsini gerçeklerine döndürür. Eğer nefs, hem akli olanı hem de duysal olanı tek kuvvetle bilmeseydi, aralarındaki farkı da bilmez ve hepsini tek bir şeye indirip hepsi hakkında bir hüküm veremezdi.”<sup>187</sup>

Düşünüre göre, nefs mürekkebe şeyleri önce idrak eder, sonra onu basit parçalarına ayırır. Sonra bu basit varlıklar vehim tarafından alınarak bazen soyutlanır bazen de çeşitli şekillerde terkipler oluşturulur. Bu terkipler, bir gerçekliğe sahip olabildikleri gibi olmayabilirler. “Örneğin; garip bir Anka kuşu, uçan bir insan, âlemin dışında bir insan veya eşek ve koyundan oluşmuş bir hayvan gibi.” Bunlar gerçeklikleri olmayan ve vehmin dışında mevcut olmayan varlıklardır. Vehimde, dış dünyada gerçeklikleri olmayan basit varlıklarla terkip yapılması da mümkündür.<sup>188</sup> Nefsin mürekkebe varlıklar konusundaki idraki de aynı şekildedir. Mürekkebe varlıklar, ilk unsurlardan oluşabileceği gibi unsurlardan oluşmuş mürekkebe varlıklar da bulunmaktadır. Bu terkipler kendi aralarında birçok kısma ayrılmaktadır. Duyuların sadece duyulurları kavrayabildiği düşünüldüğü takdirde bizde duyuların dışında varolan bilgilerin kaynağı ancak nefs olmaktadır. Zira İbn Miskeveyh’e göre, nefs sadece duyuların bize verdiği bilgileri değil aynı zamanda duyulurlardan ileri gelen uyumluluk ve değişikliklerin sebeplerini de kavrar. Bu sebepler nefsin, cisim ve cismin etkilerinden uzak olarak elde ettiği makullerdir.<sup>189</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere nefsin bütün varlıkları idraki tek bir kuvvetle gerçekleşmektedir. Fakat İbn Miskeveyh, bu idraki gerçekleştirirken nefsin duyular dünyasıyla makuller dünyasında farklı yönlerde bir idrakle olduğuna vurgu yapmaktadır. Duyular dünyasındaki varlıkları idrak için nefs, kendi dışındaki duyular dünyasına yönelmekte ve oradaki duyuların nefse verdiği bilgiye göre idrakini gerçekleştirmektedir. Bu bilgilerin doğru bir şekilde sağlanabilmesi için nefsin sağlam duyu organlarına ihtiyacı bulunmaktadır. Anadan doğma kör olan birisinin renk tasavvuru olamayacağı için böyle bir durumda nefs bilmek istediği şeyden mahrum kalacaktır. Nefs duyularla elde ettiği bu bilgileri yani o varlığın sûretini daha sonra vehim içerisinde oluşturmaktadır.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> *el-Fevz*, s.68

<sup>188</sup> *el-Fevz*, s.65

<sup>189</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.16

<sup>190</sup> *el-Fevz*, s.70

Ayrıca duyuşal bilgiler konusunda idrakimiz bu bilgileri elde ettiğimiz duyu organlarının doğru çalışmasına bağılyken akli idrakte böyle bir şey söz konusu değildir. Nefs, aklî bilgileri elde etmek istediğinde duyuşal bilgileri idrakinin tersine kendi içine dönmekte ve nefsini duyuşal bilgilerden dolayı oluşan sûretlerden temizleyip onları yok sayarak bilmek istediğı bilgiye doğru akıl yoluyla hareket etmektedir.<sup>191</sup>

İbn Miskeveyh, nefsin cisim olmamasını açıkladıktan sonra araz olmamasını ele almaktadır. Araz, kendi başına varlığı olmadan ancak başka bir varlığa ilişerek varlığını sağlamaktadır. Cevher ise, daima cisimlerden daha mükemmel ve daha tam bir şekilde arazları kabul eden ve taşıyan bir şeydir.<sup>192</sup> O halde nefis ne cisim, ne cisimden bir parça, ne de arazdır.

Nefsin farklı idrakleri kabulü nefsin sûreti olmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer sûreti olsaydı sadece bir varlığı kabul edebilirdi. Diğer varlıkları kabulü için önceki varlığın sûretinden sıyrılması gerekirdi. Akleden nefis, tasavvur edilebilir bütün sûretlerden yoksun olduğu için bütün aklî varlıkları tasavvur edebilir ve hepsini aynı şekilde kabul edebilen bir özellik kazanmıştır. Bundan dolayı nefis basittir. Çünkü bütün sûretlerden yoksun olan varlık basittir. Zira mürekkeb, bir mevzudan ve bir sûretten oluşur. Buradan da anlaşılmaktadır ki nefis, cisim ve araz değildir. Eğer nefis, bir araz olsaydı bu durumda heyûlânî bir sûret olurdu.<sup>193</sup>

Nefsin heyûlânî bir sûret olması durumunda bedene arız olan özelliklerin nefse de arız olması gerekirdi. “Eğer bedendeki akleden nefis heyuladaki sûret gibi olsaydı, o zaman; onun, bedenin güçlenmesiyle güçlenmesi, bedenın zayıflamasıyla zayıflaması gerekirdi.”<sup>194</sup> Hâlbuki akıl bir cevhere benzer. Bir tür varlık içerisinde bulunur fakat O, varlık bozulduğu zaman bozulmaya uğramaz. Yaşlı insanların bedenleri zayıfladığı zaman akıllarının ve idrak güçlerinin de zayıflaması gerekirdi fakat yaşlılık sadece bedene arız olan bir özellik olduğunda insan nefsi bu durumdan etkilenmez.

---

<sup>191</sup> *el-Fevz*, s.70

<sup>192</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.14

<sup>193</sup> *el-Fevz*, s.74

<sup>194</sup> *el-Fevz*, s.76; krş Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.57



Nefsi, bedene yön ve hareket veren latif bir cevher olarak nitelendiren filozof buna delil olarak nefsin, bazen bedenın arzularına karşı koymasını ve faziletin kazanılması yolunda onları küçümsemesini göstermektedir. Eğer nefs, bedene muhtaç olan bir varlık olsaydı bu durumda bedenın arzularına karşı koyması mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyden destek alarak varlıklarını sürdüren şeyler, varlıklarını kendisiyle sürdükleri şeylere karşı koyamaz ve onu engellemezler; aksine o şeylere karşı yakınlık hissederler.<sup>195</sup>

Bu durumda nefsanî etkinlik, bir suje-obje ilişkisi içerisinde yaşama başlar ve gelişmesine bu şekilde devam eder. Nefs, son yetkinliğini cismanî dünya ile kurmuş olduğu çeşitli dereceler ilişkisi içerisinde elde eder. Fakat bu ilişkilerin gerçekleşmesi metafizik bir unsurun işe karışmasıyla mümkün olmaktadır. Başlangıçta maddi düzeyde olan insanî varlığın, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra yetkinleşerek Tanrısal varlık olma aşamasına yükselmesi, kademe kademe ruhsal gelişim sürecinde ilerlemesine bağlıdır. Bu durumda nefs, insanın ay-altı âlemden ay-üstü âlemine ittisâlini sağlayan bir varlık olarak da önem arz etmektedir. Bu konuda İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ nefsin Tanrısal yönüne dikkat çekmektedir.

Fârâbî, insanda mevcut olan kendisini ve âlemi idrak gücünün nefs-i nâtika'dan <sup>196</sup>kaynaklandığını belirtmiş ayrıca insanın ulvi yönünü oluşturan nefsin ilâhî âlemden gelen etkiyi algılayabilecek nitelikte olduğunu savunmuştur. “Faal akıldan gelen etkiyi kabullenen nefstir.”<sup>197</sup> diyerek insanın ay-üstü âlemle irtibatına dikkat çekmektedir.

Ayaltı dünyada yer alan bütün cevherlerin bilkuvve cevherler olduğunu ve zorunlu olarak bir taşıyıcı muhtaç olduklarını belirten Fârâbî, cisimle karışım sonucunda kuvve halinde bulunan nefsin fiil haline geçebilmesi için bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu nedenle insanî nefsleri kuvve durumundan fiili gerçeklik durumuna yükseltecek soyut bir ilkenin bulunması gerekir ki, bu da akıldır.<sup>198</sup> Zira Fârâbî'ye göre, akıl ile nefs sürekli irtibat halindedir ve böylece faal

---

<sup>195</sup> *el-Fevz*, s.77

<sup>196</sup> Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.202

<sup>197</sup> Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.202

<sup>198</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.82

akıldan gelen feyz akıl yoluyla nefse ulaşmaktadır.<sup>199</sup>Fârâbî bu konuyu şöyle dile getirmektedir “Akıl nefsin en değerli bölümlerindendir, nefis ise acizdir ve ancak akıl sayesinde metafizik bilgiye ulaşır. Akıl, Tanrı’yı bilir, şan ve şeref olarak varlıklar içinde Tanrı’ya en yakın olan O’dur. Nefis ise akla tabîdir. Çünkü nefis akılla tabiat arasında aracı bir durumdadır”<sup>200</sup>diyerek nefsin bir yönüyle, ilâhî olandan feyz alan akılla, diğer yönüyle de cismanî olanla ilişkisini sağlayan tabiatla birleştiğini belirtir. Fârâbî, insanın faal akılla ittisâl sağlayarak en yüksek olgunluk ve mutluluk derecesine yükseldiğini savunmaktadır.<sup>201</sup>

İbn Sînâ, nefis ile beden arasındaki zorunlu ilişkinin kaynağının Tanrı olduğunu söyleyerek, nefis için organ olabilecek bir bedenin mizacı tamam olduğunda faal akıldan bedene nefsin feyezân ettiğini savunur.<sup>202</sup> O, nefsin manevî bir cevher olduğunu ileri sürerek insanî nefse ait bir özellik olan akıl gücünü nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırmaktadır. Bu anlayışa göre gayri maddî bir cevher olan ve bedenle beraber bulunan insan nefsi hem fizik hem de metafizik âlemle ilişki içinde bulunmaktadır.<sup>203</sup>Nefis’te yer alan amelî gücün insanın fizikî âlemle ilişkilerini düzenlediğini ve bu ilişkiden ahlâkın ortaya çıktığını söyleyen İbn Sînâ, metafizik bilgilerin ise nazarî akılla elde edildiğini belirtmektedir.

İbn Miskeveyh, insanın nefsi nâtıkayla aklî varlıkları bilerek yani metafizik bilgiyi elde ederek yetkinleşme arzusunun onun yaratılışından kaynaklandığını ve ancak bu bilgiyi elde ederek yaratılış amacına uygun olarak davranabileceğini belirtmektedir. Çünkü Düşünüre göre, insanın, tamamen soyut olan küllî hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenden bilinmeyenlerin bilgisini çıkartması, onu diğer canlılardan ayıran temel özelliktir.<sup>204</sup>

<sup>199</sup> Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s.203

<sup>200</sup> Fârâbî, *Kitabü’l-Cem beyne Re’yey il Hakimeyn Eflatun el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, neşr. Albert Nasrî Nâdir, *Dâru’l-meşrik*, Beyrut, 1986,s. 109; trc. .Mahmut Kaya, *Eflatun ile Aristoteles’in görüşlerinin Uzlaştırılması*,İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde s.179

<sup>201</sup> Enver Uysal, *Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, s.164

<sup>202</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.77

<sup>203</sup> Durusoy, a.g.e. s.125

<sup>204</sup> *el-Fevz*, s.77

## B- METAFİZİK VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN NEFSİN GÜÇLERİ

İslâm ahlâk felsefesinin sınırlarını belirleyen en önemli mesele, insan nefesine dair olup gerek metafizik gerekse fizik bakış açısıyla ele alınan konulardan oluşmaktadır. Nefs, metafizik bakış açısından ele alındığında “gai sebep”, fiziki bakış açısıyla ele alındığında “suri sebep” olarak fonksiyon icra etmektedir.<sup>205</sup> Metafizik psikoloji tabiri, asıl itibarıyla nefsin mahiyeti, bedenle münasebeti ve ölümden sonraki durumu gibi gerek ontolojik gerekse eskatolojik bir muhtevaya sahiptir. İslâm felsefesi tarihinde insan nefsi insanın olgunlaşmasının mebd ve meadı olarak değerlendirilmiştir.

Meleke psikolojisine gelince, insan nefsinin şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayırarak birbirinden ayrı fakat birbiriyle irtibatlı fonksiyonlara sahip şekilde ele alan Plâtoncu üçlü nefis anlayışı esas olmak üzere; yine insan nefsinin tabiat felsefesinin bir konusu olarak ele almaktadır. Tabiattaki nebatî ve hayvanî varlık tabakalarına insanî mertebeyi de ekleyerek insan ruhunu nebatî/hayvanî/insanî olmak üzere yine üçlü tarzda ele alan Aristocu nefis kavramı, İslâm filozoflarınca bazen ayrı ayrı bazen de tevhid edilerek geliştirilmiş ve ahlâk ilminin şekillendirici bir unsuru olarak fonksiyon icra etmiştir.<sup>206</sup>

Fârâbî, insan nefsinin Aristo gibi, nebatî-hayvanî-insanî nefis tasnifine tabi tutmamış, nefsi sadece fonksiyonları açısından ele almıştır.<sup>207</sup>

İbn Sînâ ise nefsi, Aristo’nun doktrinine uygun olarak tabii-organik cismin ilk kemalî olarak tarif ederken, yine Stagerya’lı filozofun taksimine uygun olarak nefsi; nebatî, hayvanî ve insanî olarak üçe ayırmaktadır.<sup>208</sup>

İbn Miskeveyh nefsten bahsettiği eserlerinde ilk olarak nefsin cisimden farklı olarak manevî bir cevher olmasını açıkladıktan sonra nefsin biri Tanrısal doğru olan diğeri de cisimlere yönelik olan iki yönünden bahsetmekte ve böylece nefsin hem ahlâkî hem de metafizik boyutuna dikkat çekmektedir. Biz bu bölümde

<sup>205</sup> İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.10

<sup>206</sup> Kutluer, a.g.e, s.10

<sup>207</sup> Kutluer, a.g.e, s.188

<sup>208</sup> Aristo, *Nikomakhos’a Ehtik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997, I/8, 1098b, 10-15, s.12-13

filozofun nefis hakkındaki görüşlerini hem ahlâk felsefesi hem de metafizik açısından nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

Nefsin bedenden farklı ve bedene hayat veren bir varlık olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh insanî nefsin kendine ait bazı bölümleri olduğunu fakat bu bölümlerin cisimlerdeki gibi birbirinden ayrı ve parçalanabilir şekilde olmadığını belirtmektedir. İbn Miskeveyh, Plâton'un insanî nefis anlayışını benimseyerek nefsin güçlerini üç kısma ayırır; nefs-i şehvanî, nefs-i gazabî ve nefs-i nâtika olarak isimlendirdiği bu güçlerden ilk ikisinin insanın ölümüyle bozulup, yok olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar bedenî araçlarla gerçekleşen heyûlânî kuvvetlerdir.<sup>209</sup> Bu heyûlânî kuvvetlerden farklı olarak nefsin, insanın diğer canlılardan farklı olmasını sağlayan güçlerini ise nefsi nâtika olarak isimlendirmektedir. Nefsi nâtika diğerlerinden farklı olarak bedeni ihtiyaçları ve zevkleri doyurmaya yönelik değildir. Bilakis O, hareketini cisimlerin tersine kendisine doğru gerçekleştirmekte böylece varlığı maddeden soyutlayarak mahsusat ile birlikte makulatı da idrak etme gücünü elde etmektedir. Maddeyle ilişik olmadığı için nefsi nâtika bozulmaya da uğramamaktadır.<sup>210</sup> Biz burada ilk olarak filozofun nefsin güçlerini ahlâk bakımından nasıl ele aldığını ortaya koyup daha sonra da metafizik açısından nefsin güçlerine yer vereceğiz.

Nefsin güçleri ve bunların insanın mutluluğu ve mutsuzluğuna etkileri açısından ele alan filozofumuz, bu konuda daha çok *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eserinde bilgi vermektedir. *Fevzu'l-asgar* isimli eserinde ise daha çok bu güçler metafizik ile ilişkilendirilerek incelenmektedir. Nefsin güçlerini üç kısma ayıran İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-ahlâk*'da bu güçlerin detaylı tanımını vermektedir:

1-Nefs-i şehvanî: Bedenî arzuların gerçekleşmesi, beslenme, yeme-içme, cinsi ilişkiler ve her çeşit basit şeyleri isteme gücüdür ki buna hayvanî güçte denilmektedir. Bu kuvvetin bedende kullandığı organ karaciğerdir.

---

<sup>209</sup> *el-Fevz*, s.79

<sup>210</sup> *el-Fevz*, s.80

2-Nefs-i gazabî: Öfke ve tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı arzu etme gücüdür. Bu kuvvetin bedende kullandığı organ kalptir.

3-Nefs-i nâtika: Düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütme gücüdür. Bu kuvvetin bedende kullandığı organ dimağdır.<sup>211</sup>

İbn Miskeveyh nefsin güçlerinden ilk basamağı oluşturan şehvanî gücün; beslenme, büyüme ve üreme her çeşit basit şeyleri isteme yetisini sadece hayatını devam ettirmeye yetecek ölçüde ve nâtık nefsin izin verdiği kadar kullanması gerektiğine vurgu yaparak bu konu da aşırılığa kaçmanın insanı mutluluktan uzaklaştıracağına belirtmektedir. Çünkü İbn Miskeveyh'e göre mutluluğun elde edilmesi insanın maddî sûretlere düşkünlüğünü azaltıp riyâzetle meşgul olduğunda manevi olana yani faal akla doğru ilerlemesiyle mümkün olmaktadır. Gadabî nefsinde insanın öfkesini kontrol altına alarak hareket etmesi gerekliliğini vurgulayan İbn Miskeveyh öfke gücünün ancak nâtık nefsin buyruklarına boyun eğdiği zaman doğru davranabileceğini ve böylece tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvanî gücü kontrol altına alıp bastırabileceğini savunur. Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh gadabî nefsi ve şehvanî nefsi, ancak nâtık nefsin emrinde hareket ettiği zaman insanın var oluşuna uygun davranışlar sergileyebilecek unsurlar olarak görmektedir.<sup>212</sup> Nefsî güçlerin bu şekilde işleyişi ve kendilerine özgü sınırları aşmayışı halinde ortaya çıkan nitelik, ahlâkî bir terim olarak faziletleri ortaya çıkarmaktadır.

Şehvanî ve gadabî nefisten; nâtık nefsin isteği doğrultusundaki davranışlarla faziletlerin, nâtık nefsin isteği dışındaki davranışlarla da reziletlerinin ortaya çıktığını savunmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi yine Plâton'un tasnifine bağlı kalarak nefste bulunan bu üç güce karşılık faziletlerin ve onun karşıtı olan reziletlerin sayısının da üçer tane olduğunu belirten İbn Miskeveyh, bu güçlerin birbiriyle dengeli ilişkisinden dolayı adaletin, dengesiz ilişkisinden de haksızlık ortaya çıktığı için faziletlerin sayısını dört olarak belirtmiştir. Reziletler ise orta yol

<sup>211</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırmak*, trc. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, s.22

<sup>212</sup> İbn Miskeveyh, a.g.e. s.55

olan faziletlerin her iki ucunda yer aldığı için sekiz tane olduğunu söylemiştir.<sup>213</sup> Biz burada ilk olarak dört fazileti ve bunların kaynaklarını açıkladıktan sonra reziletleri ve kaynaklarını zikredeceğiz.

Fârâbî, insan nefsinin Aristo gibi nebatî hayvanî ve insanî nefis diye bir tasnife tabi tutmamış onu sadece nefse ait fonksiyonlar açısından ele almıştır.<sup>214</sup> Ayrıca İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ da gördüğümüz şehvanî, gadabî ve nâtık nefis ayrımını da yapmamıştır.<sup>215</sup>

Fârâbî, insanî nefsin güçlerini nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırmaktadır. Nitekim iyinin, güzelin ve doğrunun ne olduğunu bize teorik akıl bildirirken bu bilginin iyi veya kötü eyleme dönüşmesi pratik akılla olmaktadır.<sup>216</sup> Fârâbî, teorik ve pratik aklın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtir. İbn Miskeveyh'te ve İbn Sînâ'da gördüğümüz faziletlerin ve reziletlerin sınıflandırılmasını Fârâbî'de bulamasak da, filozof fazileti elde etmenin yolu olarak diğer iki filozoftaki gibi itidalli olmayı göstermektedir. Zira bedenın bütün hazzlardan uzak durması bedenın varlığını ve neslin devamını tehlikeye düşüreceği için doğru görülmemektedir. Fakat bu zevklerin gaye edinilmesinin yanlışlığına vurgu yapan düşünür gerçek saadetin insan ruhunun bedenî ve maddî bağlardan kurtularak olgunluk mertebesine ulaşması olduğunu söyler.<sup>217</sup>

Filozof, dört fazileti iffet, yiğitlik, hikmet ve adalet olarak ele almaktadır. İffet; şehvet duygusu ile ilgili fazilettir.<sup>218</sup> Bu faziletin insanda ortaya çıkışı şehvetlerini akla göre yönetmesiyle, yani doğru ayırt etmeye uygun düşmekle olur. Böylece insan onlara boyun eğmeden hür olarak yaşar. Yiğitlik; öfkeye ilişkin nefsin faziletidir. Bu da söz konusu nefsin insanda düşünen ve ayırt eden nefse boyun eğmesiyle ve tehlikeli işlerde aklın gereğini kullanmasıyla, yani yapılması iyi ve sabredilmesi övülmüş olan tehlikeli işler karşısında geri durmamasıyla ortaya

<sup>213</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, trc. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, s.23

<sup>214</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.188

<sup>215</sup> Ancak İbn Miskeveyh insanın ayırt edici formunun “akıl” olduğunu söyleyerek ahlak felsefesini bu nokta da temellendirir. Bkz. Ansarı M.Abdul Haq, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Islamic Philosophy içinde, s.184

<sup>216</sup> Kutluer, a.g.e, s.190

<sup>217</sup> Kutluer, a.g.e, s.194

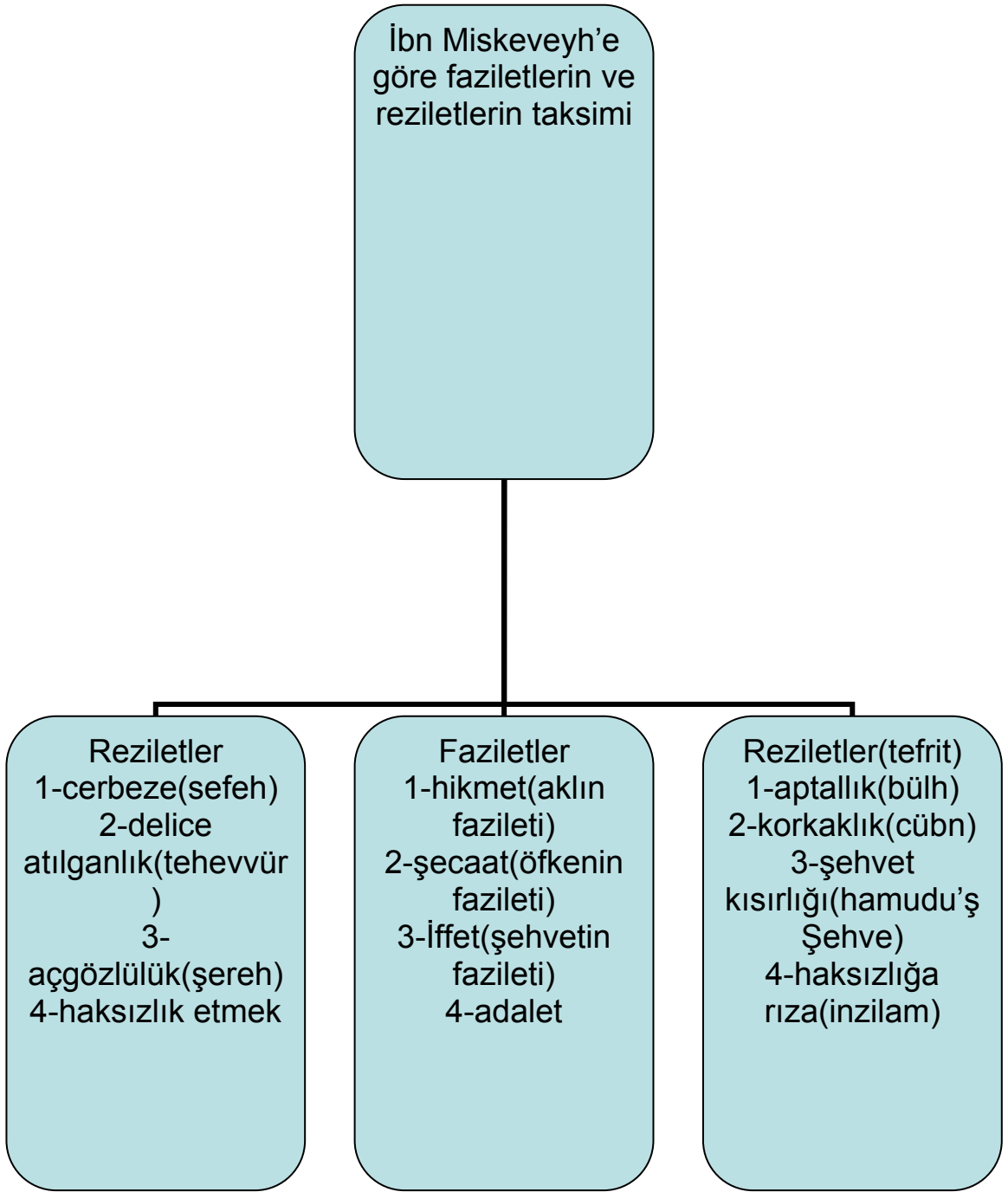
<sup>218</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.25

ıkar.<sup>219</sup> Hikmet ise; düşünen ve ayırt eden nefsin bir fazileti olup bütün varlıkları var olmaları itibariyle bilmektir. Nefs, bu hikmetle fiillerden hangisinin yapılması ve hangisinin yapılmaması gerektiğini bilir.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, s.25

<sup>220</sup> İbn Miskeveyh, a.g.e. s.24





Faziletleri, fiilerin orta yolu olarak gören İbn Miskeveyh, bu orta yolun her iki tarafında yer alan ifrat ve tefrit noktalarının olduğunu söylemekte ve bunları rezilet olarak tanımlamaktadır.<sup>221</sup>

1-Bu durumda orta yol olan yiğitliğin iki ucunda korkaklık ve ataklık; Bunların sebep ve kaynağı öfke gücüdür. Öfke nefsin bir davranışı olup öç alma duygusuyla hareket etmesi ataklığı ve aşırı tepkileri meydana getirirken diğer uç olan korkaklık ise nefsin harekete geçmesi gereken yerde harekete geçmemesi durumudur.

İbn Sînâ'ya göre şecaat, düşüncesiz atılganlık ile korkaklığın arasında yer almaktadır.

2-İffetin iki ucunda açgözlülük ve gevşeklik; Açgözlülük zevklerin peşine düşmeyi ve gerekenin dışına çıkmak, gevşeklik ise bedenin zorunlu ihtiyaçlarını oluşturan güzel zevklere karşı hareketsiz kalmaktır.

İbn Sînâ'ya göre iffet, şehvet düşkünlüğü ile şehvet donukluğunun ortasında yer almaktadır.

3-Hikmetin iki ucunda aptallık ve sefihlik; Sefihlik, düşünme gücünü gereksiz yerde ve gereksiz biçimde kullanmak, aptallık ise düşünme gücünü iptal etmek ve hiç kullanmamak demektir

4-Adaletin iki ucunda ise zulmetmek ve hakarete katlanmak yer almaktadır. Haksızlık etmek, gerekmeyen ve uygun olmayan yollarla çok mal elde etmektir. Haksızlığa uğramak ise, mal kazanmak için gereksiz yere kişilere boyun eğmek ve ezilmektir.<sup>222</sup>

İbn Sînâ'ya göre adalet, zulmetmek ve zulme uğramanın ortasında yer almaktadır.

---

<sup>221</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırmak*, trc. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, s.171

<sup>222</sup> İbn Miskeveyh, a.g.e. s.32-33

Adalet gelince; bu, nefsin bir fazileti olup yukarıda sayılan üç faziletin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar. Adalet, bu güçlerin birbirleriyle barış içinde olması ve ayırt etme gücüne boyun eğmesiyle olur.<sup>223</sup> “Bu tasnifin ve özellikle adalet faziletinin Plâtoncu tasnife yakınlığına dikkat çekmek gerekmektedir. Ancak bu tasnifi Aristocu doğru olan orta teorisiyle uzlaştırdığı nokta, filozofun Aristoculuğa meylettiği nokta olacaktır. Meselâ İbn Miskeveyh faziletleri, zıtları olan rezilliklerle beraber ele aldığı anda, faziletleri Plâtoncu nefis tasnifinden soyutlanmakta ve Aristocu fazilet anlayışına yönelmektedir. Bu yüzden İbn Miskeveyh’e göre adalet Plâton’da olduğu gibi üç nefsi güce ait üç faziletin arasındaki orantıyı sağlayan bir nitelik olarak tanımlandığı gibi, haksızlık ve haksızlığa rıza şeklindeki iki aşırılığın ortasında bulunan bağımsız bir fazilet olarak da tanımlanır. Oysa Aristo, hocası Plâton gibi temel faziletleri belirli bir nefsi prensipten çıkarmaz ve yalnızca insan davranışlarının müşahade ve tahliline dayanır. Bu da ortaya belli karakterler çıkarır. Bu yaklaşımın sebebi, Aristo’nun, adalet kavramını sosyal adalet kavramından türetmek istemesidir. İbn Miskeveyh, faziletleri ifrat ve tefrit denilen iki aşırılığın ortası olarak tarif eden Aristo’yu izleyerek her fazilet kötülüklerin ortasıdır demek ve Aristocu ahlâk kavramına kesin sıçrayışını yapmaktadır. Bu durumda Plâtoncu dört ana fazilet ifrat ve tefritin ortası olmaktadır.”<sup>224</sup> İbn Miskeveyh’in bu dört faziletten adalet özel bir ilgi duyduğu görülmektedir. Aristo’nun ahlâk risâlesinde iki çeşit adalet olduğunu kabul etmektedir. İlk olarak yurttaşlar arasında gelirden, sosyal ve siyasî statüde adaleti ele alan filozof ikinci olarak devletin herkese suçta ve cezada eşit muamelesi gerektiğini belirterek kanunî adaleti açıklamıştır.<sup>225</sup> İbn Miskeveyh ise Aristo’nun adalet ve kanun arasında kurduğu zorunlu bağlantıyı İslâmî terimlerle<sup>226</sup> değerlendirerek kullandığını görmekteyiz. İbn Miskeveyh, görüşünü “sudûr nazarîyesiyle” temellendirir. Bu nazariyeye göre, her şey Bir’den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içerisinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudûr etmiştir. Bu sudûr ilâhî rızaya uygun olduğu için de iyidir, adaletlidir.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırmak*, s.25

<sup>224</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 277

<sup>225</sup> Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, s. 253-4

<sup>226</sup> Kutluer, a.g.e, s.281

<sup>227</sup> Mehmet S. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1991, s. 148-149

İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*<sup>228</sup> isimli eserinde adaleti tabîî, örfî ve ilâhî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İnsana özgü olduğunu söylediği ihtiyari adaletin ise bu üçünün de içinde olduğunu belirtmektedir.<sup>229</sup>

Başlangıcı duyu olduğu için ilk olarak tabîî adaleti açıklayan filozof, bu konuyu iki öncül ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu öncüllerle İlk Varlığın mükemmelliğini ve tamlığını kanıtlayan filozof varlıklardaki eksikliği İlk Varlıktan uzaklaşma nispetlerine bağlamaktadır. “Hiçbir nedenden dolayı kendisinde farklılaşma olmayan ve varlıkların en şerefli olan Gerçek Bir’in zıddı ve eksikliği barındırmadığını belirten filozof, maddî âlemdeki zıtlık ve farklılığın Gerçek Bir’e olan uzaklığından kaynaklandığı belirtmektedir. Çokluk Bir’e olan yakınlığına göre değer kazanmaktadır. Mutlak iyi tam varlıktır ki O’nun bütün yetkinlikleri kendinde topladığına hükmederiz.”<sup>230</sup> İşte bunun için varlığın mükemmelliği O’na dayanmakta ve varlık O’ndan “sudûr” edip çoğalmaktadır. Bu sudûr ilâhî rızaya uygun olduğu için de iyidir, adaletlidir.<sup>231</sup> İbn Sînâ ve diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi varlığı derecelendirmede İbn Miskeveyh’in Yeni Eflatunculuk’tan mülhem ve müteessir olduğu söylenebilir. O, sudûru, kadîm felsefî bakış açısına bağlı kalarak, varlığın, “feyz” sırasında kendi derecesiyle ilişkili olarak İlk Varlık’tan (el-vücûdu’l-evvel=Tanrı) “adalet” niteliğini, bir varlık payı olarak alması şeklinde<sup>232</sup> tanımlar.

<sup>228</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, ed.M.S.Khan, E.J.Brill, Leiden, 1964, İbn Miskeveyh’in bu eseri adalet kavramının felsefî açıklamasını konu almaktadır. Ali b.Muhammed es-Sufî’nin filozofa sorduğu soruya cevap olarak yazılmıştır. risâlenin sekiz varaktan oluşan tek yazma nüshası Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesinde kayıtlıdır.(nr. 137) Bu kütüphanenin katalogunda eserin ismi Farsçaya çevrilmiş, başlıktaki “mahiyet”in yerini “hakikat” kelimesi almıştır. Bundan ötürü eserin aslını görmeyen çağdaş yazarlar onu *Risâle fî hakikati'l-'adl* şeklinde kaydetmişlerdir. Brockelmann tarafından bulunan bu risâle Arkoun tarafından neşredilmiştir.(*Risala fî ma'yyat al-'adl wa bayan Aqsamih de Miskawayh, Hespêris-Tamuda, II, 1961, s.215-230*) Daha sonra Muhammed Salim Han İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir. (*An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice*, Leiden, 1964)

<sup>229</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, ed.M.S.Khan, s. 12; Adeletin kısımları ifadesi Skolastiktir. Fakat ifadenin tamamı Plâtonik, Neo-Plâtonik, Neo-Pythagoryan, Aristotelyan ve belki de Stoik unsurlar taşımaktadır. Ancak Yunanlılar tabii olanı örfî olandan ayırırlar. Tabii ve örfî adalet arasında ki ayrım, Aristo’nin Nikomachean Ethics kitabında bulunur. Kitap V. Böl.7. Tabii adalet, tabiat tarafından takdir edilen adalet iken örfî adalet, insan adetlerine bağlı olan adalettir. Aristo’ye göre Tanrılar arasındaki adalet, tabii olandır. Ancak tabii adalet, İbn Miskeveyh tarafından fiziksel şeyler arasındaki bağlantı olarak kullanılmaktadır. Aristo dahi istemli adaleti, istemli fiillerle bağlantılı olarak bütün adalet çeşitleriyle iç içe olarak ifade eder. Bkz.a.g.e., Kitap V. Böl.8. İbn Miskeveyh ise tabii ve ilâhî adaletin insan fiilleriyle bağlantılı olmadığını, ancak fiziksel ve metafizik şeyleri ilgilendirdiğini belirtmiştir. Bkz. *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, İng. trc, s.21, 2.Dipnot

<sup>230</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, s.13

<sup>231</sup> Mehmet S. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.139-152

<sup>232</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, s.14.

Böylece bir nevi fitrî adaleti ilâhî adaletle bağdaştırmaya çalışır. Bir başka İslâm filozofu olan Fârâbî'ye göre hayır aslında varlığın kemalidir. En yetkin olan varlık bir başkasına muhtaç olmayıp zatının gereği olan Vâcibu'l-Vücûd'dur. Şer ise, varlıkta mükemmelliğin olmamasıdır<sup>233</sup>. Diğer bir deyişle, doğal kötülük âdemîdir. Aslında Fârâbî'nin hayır ve şer tanımı İbn Miskeveyh'in hayır ve şer tanımıyla örtüşür. İbn Miskeveyh'e göre hayır "Bir"de varolandır; şer ise ne varolandır ne de bir olandır. Şer, çoklukta yokluktur. Çünkü çok olmaklık diye bizâtihî bir varlık yoktur. Yani şer, kemâlin yokluğudur.

Filozof böylece İyi'nin Bir'de varlık; kötünün(şer) de çoklukta yokluk olduğunu ispatlamaktadır.

Kötülüğün kaynağı olarak heyûlâyı<sup>234</sup> gören filozof adalet bağlamında ele alındığında bir şeyin kendi zâtından dolayı var olmasını, yok olmasından daha şerefli görmektedir.<sup>235</sup> Burada filozofun varlığı yokluktan daha şerefli bulması, maddenin içinde zıtlıklar barındırmasına rağmen yetkinleşmeye ve "Bir" olana doğru hareketinden kaynaklanmaktadır.<sup>236</sup> Zıtlıklar arasında bulunan eşitliği ve dengeyi tabîî adalet olarak isimlendiren filozof, çokluk ve zıtlık âleminin en üstüne insanı yerleştirmektedir. İnsan, el-hissü'l müşterek olarak adlandırılan kuvveye ulaştığında, "ondaki özler birleşir ve onun tüm parçaları tek bir töz haline gelir"<sup>237</sup> demektedir. Filozof burada maddeler âleminde yaşayan insanın, kendisine verilen nefsin güçleri sayesinde dünya ve ahirette iyiliğe ve mutluluğa ulaşabileceğine vurgu yapmaktadır.

Örfî adaleti özel ve genel olarak iki kısma ayıran filozof, bütün insanların üzerinde anlaştığı kuralları genel adalet olarak ele alırken, ülkelere göre değişen ve insanlar arasında ilişkileri düzenlemek için üzerinde anlaşma yapmalarını da özel adalet olarak değerlendirir.<sup>238</sup> İlâhî adaletin ise sadece metafizik ve ezelî-ebedî varlıklarda mevcut olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, ilâhî adaletin maddesiz olan

<sup>233</sup> Fârâbî, *Kitâbu't-Ta'likât*, Haydarâbâd, h.1326, s. 139, Krş. Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, trc. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 59.

<sup>234</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi Mahiyeti'l-adl*, s.14

<sup>235</sup> İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, neşr. Ahmed Emin-Ahmed Sakr, Kahire, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1951/1370, s.188

<sup>236</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi Mahiyeti'l-adl*, s.15

<sup>237</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi Mahiyeti'l-adl*, s.18

<sup>238</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi Mahiyeti'l-adl*, s.18

şeyde varolduğunu, tabî olan adaletin ise maddî varlıklar arasında olduğunu söyleyerek ikisi arasındaki kesin ayrımı da belirtmektedir. İslâm felsefesinde adalet ontolojik bir kavram olarak ele alınıp incelenmiştir. Bu kavram, feyz ya da südür sırasında her varlığın kendi mertebesine göre "İlk Varlık"tan bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır.<sup>239</sup> Buna göre İlahî adaletin, varlık hiyerarşisi içerisindeki var olan her şeye tamlik ve mükemmellik kazandırma olayı olduğu söylenebilir.

Risâleyi İngilizceye çeviren ve tahkikini yapan M. S. Kahn, bu risâlenin fiziko-metafizik bir risâle olup, ahlâk risâlesi olmamasına rağmen, İbn Miskeveyh'in adaleti sosyal ve ahlâkî yönleriyle ele alıp insan ilişkileri bağlamında değerlendirdiği üzerine vurgu yapmaktadır.<sup>240</sup>

Faziletler doktrini bu tasnif üzerine kuran İbn Miskeveyh, nazarî ve amelî güçler ayrımına uygun olarak bu kez Aristo'cu bir yaklaşımla aklın güçlerini Kuvve-i âmile ve Kuvve-i âlime olarak tasnif etmektedir.<sup>241</sup> İbn Miskeveyh'in bu tasnifi bize Fârâbî ve İbn Sînâ ile olan benzerliği hatırlatmaktadır. Biz burada, ilk olarak İbn Miskeveyh'in kuvve-i âmile yani nefsin ahlâkla ilgili görüşlerini zikredip daha sonra kuvve-i âlime ile ilgili fikirlerine geçeceğiz.

İbn Miskeveyh, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıl yetisini nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır. Aslında bu anlayış filozofun nefsin manevî bir cevher olduğunu şeklindeki görüşüne dayanmaktadır. Bu anlayışa göre manevî bir cevher olan ve bedenle birlikte bulunan nefis amelî yönünden dolayı fizikî âlemle ilişki içindeyken nazarî yönü sayesinde de metafizik âlemle ilişkiye açık bulunmaktadır.

Nazarî akıl gücü bedenle ilişki içinde bulunduğu için, bedenle ilgili bütün güç ve fiilleri de içine almaktadır. İbn Miskeveyh'te nazarî akıl gücünün elde ettiği bilgilerin kaynağı ilk olarak dış idrak güçleri iken ikinci olarak iç idrak güçleridir.

İbn Miskeveyh, görme, dokunma, tat alma, işitme ve koklama olarak beş kısma ayırmaktadır. Dokunma duyusu deride gerçekleşmektedir. Tat alma duyusu dil

<sup>239</sup> Mustafa Çağrı, "Adalet", *DİA*, İstanbul, 1988, I/342.

<sup>240</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-adl*, s. 32, 2. dipnot

<sup>241</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.275

sayesinde rutubet ile rutubetsizliği algılar. İşitme duyusu, kulak deliğinin yüzeyinde bulunan sinirlerle gerçekleşmektedir. Göz çukurlarında bulunan sinirlerde görme duyusunu oluşturmaktadır. Kulak hava titreşimlerinin ulaştırdığı şeyleri idrak eder. Koku ise beşinci duyudur ve bileşiktir. Çünkü o buharı idrak etmektedir. Buharda hava ve sudan mürekkep olduğu için bu duyu bileşiktir.<sup>242</sup> Maddeye bağlı mürekkep varlıkların bilgilerinin, bu duyular sayesinde elde edildiğini düşünen filozof bu duyuların varlıklardan elde ettikleri bilgilerin teker teker olduğunu belirtmiştir. Beş duyunun getirdiği bu bilgileri hiss-i müştereke ileterek bilgiler arasında bağ kurulduğunu ileri süren filozof müşterek duyunun kendisine gelen etkileri algılayıp daha sonra kendi aralarında ayırttığını belirtmektedir.<sup>243</sup> Böylece duyular arasındaki bilgiler arasında bağlantı sağlanmış olmaktadır

İbn Miskeveyh, bu konuda Aristo ile hemfikirdir. Aristo, dış duyuların farklı şeyleri algıladıklarını ve bunlar arasında ilişki kurulabilmesi için başka bir yetinin bulunması gerektiğini belirtir. Yargıya varan yeti olarak isimlendirdiği ortak duyunun diğer duyulardan gelen bilgileri birleştirdiğini ve ortak bir yargıya vardığını söyler.<sup>244</sup> İbn Miskeveyh'de ise dış duyuların toplandığı bütün şekilleri idrak eden hiss-i müşterek bu durumda dış ve iç idrak güçleri arasında aracılık yaparak, beş duyunun getirdiği bilgilerin akılla çelişmesini engellemektedir.

Bundan sonra iç idrak güçlerinden ilki olan vehim gücü yer almaktadır. Filozof dış duyularla elde ettiğimiz bilgilerin o cisimlerin yanından ayrıldığımızda da zihnimizde yer etmesini vehim gücüne bağlamaktadır. Vehim gücünün ancak dış duyular doğru şekilde çalıştığında bir tasavvur elde edebileceğini belirtmektedir. Örnek olarak da doğuştan kör olan insanlarda renk tasavvurunun olamayacağını gösterir.<sup>245</sup> Dış duyular tarafından hissedilmeyen ve algılanmayan bir şeyin vehimde yer alamayacağını belirten düşünür vehim gücünü hisse bağlamaktadır.<sup>246</sup> Heyûlânî varlıkların bir mevzûdan soyutlanmış vaziyette vehimde bulunduklarını, daha sonra vehim kuvvetinin bu bilgileri basit ve mürekkep varlıklara dönüştürdüğünü fakat vehim kuvvetinin bazen dış dünyada olmayan sûretleri de gerçek zannederek

---

<sup>242</sup> *el-Fevz*, s.42-3

<sup>243</sup> *el-Fevz*, s.124

<sup>244</sup> Aristo, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yay. İstanbul, 2000, III/II, 427a 5-15, s.427

<sup>245</sup> *el-Fevz*, s.70

<sup>246</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi 'n-Nefs ve 'l-akl*, s.65

yanılığa düştüğünü belirtmektedir.<sup>247</sup> Vehim gücünü oluşturduğu terkiplerin bir gerçekliğe sahip olabileceği gibi gerçek dışı terkiplerde oluşturmaya örnek olarak uykudaki insanın uçan insan, eşek ve koyundan oluşmuş hayvan gibi garip şeyler görmesini göstermektedir.<sup>248</sup>

Ortak duyu aldığı bu bilgileri mütahayyile kuvvetine göndermektedir. Mütahayyile kuvveti beynin ön tarafında gerçekleşmektedir. Mütahayyile gücü nübüvvetle ilgili bölümde inceleneceğinden burada detaylarına girmiyoruz.

İbn Miskeveyh, mütahayyile gücünün duyulardan gelen bilgileri hafıza gücüne gönderdiğini bu sayede insanları bu bilgileri daha sonra gerekli olduğunda kullanabildiklerini söylerken hafıza gücünün beynin arka kısmında yer aldığını belirtmektedir.

Son olarak düşünme gücü yer almaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu özellik sayesinde insanlar varlıkların sebep ve ilkeleri hakkında da bilgi elde edip yargıya varabilmektedir. Filozof düşünme yetisinin beynin orta boşluğunda yer aldığını belirtmektedir. Daha önce İbn Miskeveyh'in nâtık nefsi düşünme gücü olarak ele aldığını belirtmiştik. Şimdi filozofun nazarî akıl kavramını nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

İbn Miskeveyh insanın nefsi nâtıkayla aklî varlıkları bilerek yani metafizik bilgiyi elde ederek yetkinleşme arzusunun onun yaratılışından kaynaklandığını ve ancak bu bilgiyi elde ederek yaratılış amacına uygun davranabileceğini belirtmektedir. Çünkü düşünür'e göre, insanın, tamamen soyut olan küllî hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenden bilinmeyenlerin bilgisini çıkartması, onu diğer canlılardan ayıran temel özelliktir.<sup>249</sup>

Düşünür, anlaşıldığı üzere nefsi insanın bedeninin canlılık kazanmasını sağlayan bir unsur olarak görmektedir. İnsanın bedeninde maddeye yönelik mevcut olan arzularını ancak nefsinin eğiterek ve olgunlaştırarak aşabileceğini ve bu yolla ilâhî bilgiyi elde edebileceğine vurgu yapmaktadır.

---

<sup>247</sup> *el-Fevz*, s.65

<sup>248</sup> *el-Fevz*, s.66

<sup>249</sup> *el-Fevz*, s.77

Bu durumda nefsanî etkinlik bir suje-obje ilişkisi içerisinde yaşama başlar ve gelişimine bu şekilde devam eder. Nefs, son yetkinliğini cismanî dünya ile kurmuş olduğu çeşitli dereceler içerisinde elde eder. Fakat bu ilişkilerin gerçekleşmesi metafizik bir unsurun işe karışmasıyla mümkün olmaktadır. Başlangıçta maddî düzeyde olan insanî varlığın, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra yetkinleşerek Tanrısal varlık olma aşamasına yükselmesi, kademe kademe ruhsal gelişim sürecinde ilerlemesine bağlıdır.

Bu durumda nefis insanın ayaltı âlemden ayüstü âlemine ittisâlini sağlayan bir varlık olarak da önem arz etmektedir. Bu konuda İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ nefsin Tanrısal yönüne dikkat çekmektedir.

Bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği anlamamız için İbn Miskeveyh'in akıllar nazarîyesine bakmamız gerekmektedir. *Fevzü'l-asgar* isimli eserinde sürekli olarak insanın faal akılla ittisâline vurgu yapan filozof akıllarla ilgili bilgiye daha çok *Risâle fi'n-Nefs ve'l-akl* isimli eserinde yer vermiştir.

Burada filozof, aklın mâhiyetini ortaya koyarak akılda mevcut olan bilgilerin sadece duyulardan kaynaklanmadığını; bizzat bilginin kaynağının aklın kendisi olduğunu vurgular. Natık nefsin hareketi kendisine doğrudur ve bu hareket onu Tanrı'nın ilk yarattığı ve herhangi bir şekilde kendisinden ayrılmayan; ilâhî varlık olan akla doğru hareket ettirir. Diğerlerinin hareketi ise kendileriyle heyûlânî cisimleri (ecrâm) tamamlamak için tabii araçlara/organlara doğrudur. Bilinmektedir ki bu cihazlardan biri, onun mutluluğuna ve kendisine uygun olan bekaya yönlendirir. Diğerisi ise onu koparıp kendisinden dışarı çıkaran cihettir.<sup>250</sup>

Nefsin kendine doğru olan hareketi nefsi nâtıka ile olmaktadır ve insan ancak bu güç sayesinde yaratıcısına yönelir ve gerçek mutluluğu elde etme imkânı kazanır. Onun dışındaki hareket ise cisme doğru olduğundan bu hareket nefsin kendisinden uzaklaşmasına sebep olur. Bu da; insanın nefsine kötülüğün bulaşması ve gerçek mutluluktan uzaklaşarak mutsuzluğa yönelmesine sebep olmaktadır. İbn Miskeveyh, insan mutluluğunu aklını mükemmelleştirmesiyle ilişkilendirerek

---

<sup>250</sup> *el-Fevz*, s.88



mutluluğu belirleyen şeyin aşağıda olan tabiatın kanunlarının değil, insanın özgür gönüllü eyleminde olduğunu vurgular.<sup>251</sup>

İbn Miskeveyh'de faal akılla ittisâli gerekli kılan insanî nefsin akılla kurduğu ilişki ve terakkide mevcut olan hiyerarşinin Fârâbî'nin tasnifine benzerliği dikkat çekicidir.

a. Heyûlânî-Bilkuvve Akıl:

Bu akıl bir güç, bir istidattır. Henüz sûret ve mahiyet kazanmamış akıldır. Doğuştan getirilen bu akıl makullerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir istidattır. O, bilkuvve akıl, maddî akıldır ve bilkuvve mâkuldur. Ancak onların cevheri yetersiz olmasından dolayı kendiliğinden bilfiil mâkul olamazlar. Bilfiil olabilmek için kendilerini kuvveden fiile çıkaracak, cevheri bilfiil akıl ve maddeden tamamen ayrı olan mufarık bir varlığa ihtiyaçları vardır.<sup>252</sup>

b. Bilfiil-Bilmeleke Akıl:

Bilkuvve akılda eşyanın sûretleri vasıflandırılmış bir şekil alınca, bu akıl bilfiil akıl olur. Ayrıca maddelerden tecrîd edilen bilkuvve makuller onun tarafından kazanılınca bilfiil olur. Akıl, mücerret mâkûlâtın sûretlerini ve genel mefhumlarını anlayınca kadar bilkuvvedir. Küllîleri bilmeye başlayınca, bilfiil olur. İbn Miskeveyh bilfiil aklın bütün mâkul sûretleri bilmesini bilfiil aklın kendi kendini idrakine dayandırmaktadır.<sup>253</sup>

c. Müstefâd Akıl:

Bilfiil akıl makulleri bildiğinde müstefâd akıl olur. Müstefâd akıl idrak konusunda yalnızca bilfiil makul olması bakımından da bilfiil akıldan ayrılmaktadır. Bu mertebede bilfiil akıl tarafından maddeden tecrit edilen makulleri ve gayri maddî

<sup>251</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırmak*, s.96-102; *el-Fevz*, s.90-92; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 1989, s.130

<sup>252</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi 'n-Nefs ve 'l-akl*, s.60

<sup>253</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi 'n-Nefs ve 'l-akl*, s.61

sûretleri, gayri maddî olması sıfatıyla kendisini kavradığı gibi mücerret şeyleri de doğrudan kavrar.<sup>254</sup>

d. Faal Akıl:

İbn Miskeveyh'in akıllar hiyerarşisinde son basamağında insanın Tanrısal olanla ilişki kurmasını sağlayan faal akıl bulunmaktadır. Faal akıl insanda bulunmamasına rağmen insanın manevî âlemle olan ilişkisinde yer aldığı için bu sınıflamaya dâhil edilmiştir.

İnsanda bulunmayan bu akıl, maddede mevcut olmayan mufârik bir sûrettedir. Müstefâd akıl ile her an irtibata geçebilecek bir durumdadır. Ancak bilkuvve akıldan ibaret olan insan aklının aslını, bilfiil akıl haline getiren, bilkuvve makulu bilfiil makul haline getiren de faal akıldır. Faal akıl, insanın bu dünyada iken ulaşabileceği en yüksek kemâl mertebesidir. En yüce mutluluk da budur. Faal aklın görevi, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insanı ulaşılması gereken olgunluk mertebesinin en yükseğine ulaştırmaktır.<sup>255</sup>

Fârâbî de insan ruhunun en yüksek fonksiyonunu yerine getiren düşünme yetisinin, yetiler hiyerarşisinin en son basamağında yer aldığını söyler. Bu yeti insanın bilmesine ve bilgi doğrultusunda yapıp etmeye dönük kapasitesinin en üst aşamasını oluşturmaktadır ve metafizik kaderi bakımından insanla özdeşir.<sup>256</sup> Fârâbî'nin kuvve-i âlime olarak adlandırdığı bu teorik akıl, nefis cevherinin olgunlaşıp bilfiil akıl cevherine dönüşmesini sağlamaktadır. Bu kuvve maddeden mücerret olan küllî formları alır ve onları kavrar. Bu güç cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmaz. Bundan dolayı bütün fonksiyonlarını kendi cevherleriyle gerçekleştirir. İnsanın bedeni ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kuvve-i âmileyi, bu kuvve-i âlime yönlendirmektedir.<sup>257</sup>

İbn Sînâ ise pratik aklı “iyiyi kötünden ayırt edici düşünce faaliyetinin öngördüğü davranışlara insan bedenini sevk eden prensip olarak açıklar.”<sup>258</sup> İbn

<sup>254</sup> İbn Miskeveyh, *Risâle fi'n-Nefs ve'l-akl*, s.61

<sup>255</sup> *el-Fevz*, s.68

<sup>256</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, s.84

<sup>257</sup> Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.213

<sup>258</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.239

Sînâ'ya göre teorik akıl, kendi dışındaki ve üstündeki prensiple irtibat kurarak müstefâd olurken, aşağısındaki pratik akıl onun bedenle münasebetini sağlar. İnsanî nefsin, teorik akıl ile kendisinden yüce olana yönelmesinden ilimler, kendisinden aşağı olana yönelmesinden ahlâk doğmaktadır.<sup>259</sup>

Hikmeti, nazarî ve amelî olarak ayıran İbn Miskeveyh bu hikmetin nasıl elde edileceği konusunda da bilgi vermektedir. Bu hikmetleri elde etmesi konusunda insanın, peygamberin getirdiği dinî esaslara uymasının zorunluluğunu belirterek bu esaslara uyan insanın saadeti elde edeceğine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda peygamberin getirdiği bilgilerin hakîkatini insanın aklıyla kavrayabileceğini söylemektedir.

Mutlak anlamda mutluluğun ancak hikmetle kazanılacağını bu hikmetin de uzun riyâzetle ve insanın ruhunu cisimden soyutlamasıyla elde edebileceğini belirten filozofumuz nazarî hikmet ile doğru fikirlerin elde edilmesi mümkün hale geldiğini belirtir. Amelî hikmet ile de kendisinden güzel fiillerin çıktığı erdemli durumun elde edilmesi mümkün olur.<sup>260</sup>

İnsanın hakikatin bilgisini elde edebilmesi için ilk olarak içinde bulunduğu âlemin terkîbini, keyfiyetini, tabîatını ve onu idare eden kuvvetlerini idrak etmesi gerekir. İnsanı küçük âlem olarak nitelendiren filozofumuz, bu şekilde insanın kendi nefsinde olanı da en iyi şekilde kavrayacağını belirtmektedir. Bu idrak, görünen âlemin hakikatini anlamaktan başlayarak basamak basamak en üst seviyeye kadar ulaşma imkânı sağlamaktadır.<sup>261</sup>

Hakikatin bilgisini peygamberlerin getirdiklerinin yanında filozoflardan da öğrenilebileceğini belirten İbn Miskeveyh şöyle demektedir. “Onlar, hikmetin nazarî ve amelî olarak iki kısım olduğunu keşfetmişler ve nazarî olan hikmet hakkında ise, aklın çoğunlukla hak olmadığı halde hak zannederek şüpheye düştüğü bir kısmının olduğunu görmüşlerdir. Akıl, kühüne varamasa bile hakka yakındır”.<sup>262</sup> Hakikatin bilgisini elde edebilmek için kullanılması gereken araç ise mantıktır. İbn Miskeveyh,

---

<sup>259</sup> Kutluer, a.g.e, s.240

<sup>260</sup> *el-Fevz*, s.93

<sup>261</sup> *el-Fevz*, s.96

<sup>262</sup> *el-Fevz*, s.94

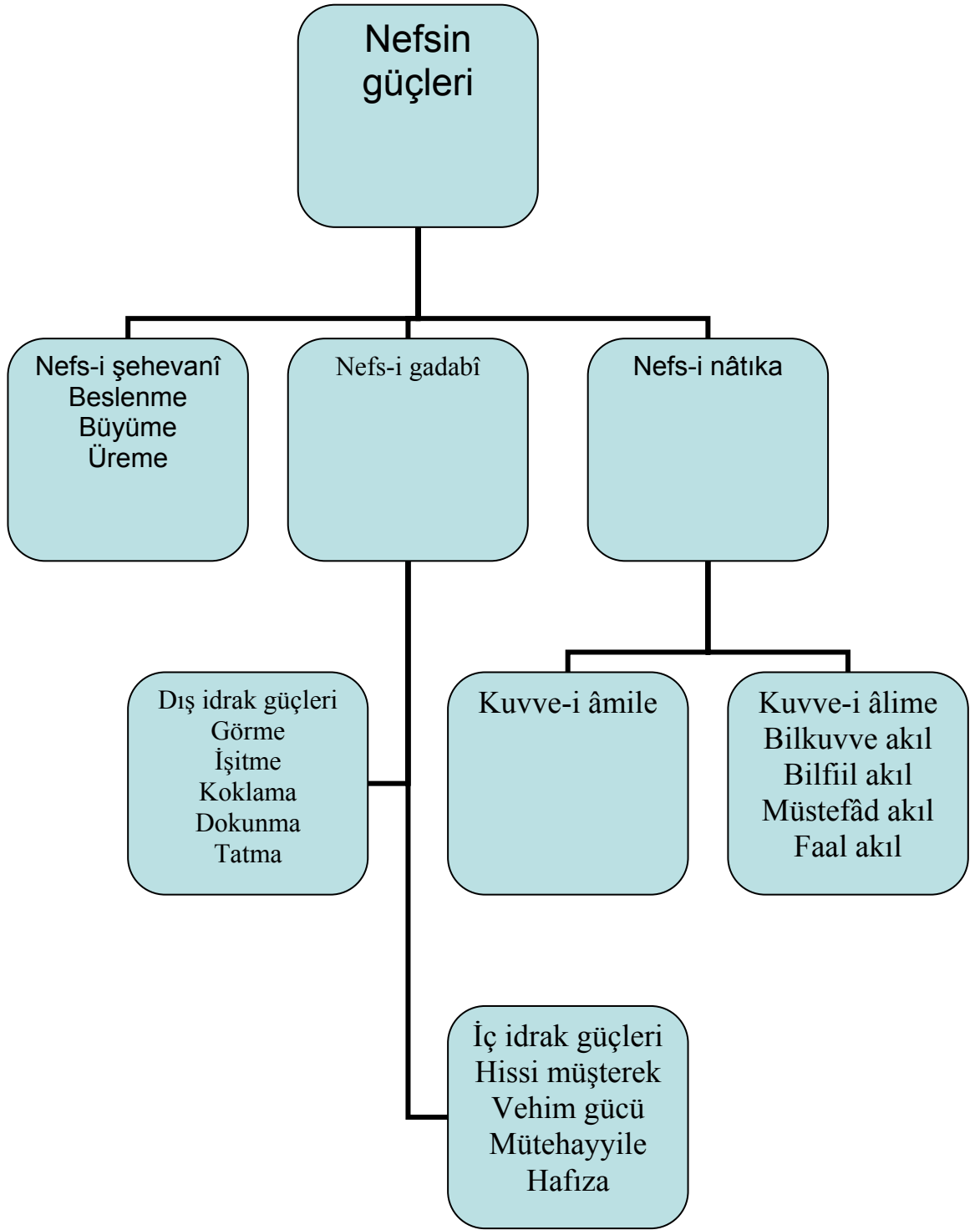
bu konuda ilerleyebilmek için daha önce de açıkladığımız gibi düşünce yoluyla çeşitli basamaklardan geçilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat İbn Miskeveyh sadece nazarî bilgiyi elde etmenin yeterli olmadığını, nazarî hikmetle beraber amelî hikmeti elde etmenin de önemli olduğunu vurgulamaktadır. Amelî hikmet ise davranışları güzelleştiren ahlâk kitaplarından yararlanarak gerçekleştirebilmektedir. İnsan, bu iki hikmet türünü de tamamladığı vakit “hakîm/bilge” veya “filozof” olarak adlandırılmayı hak eder. Böyle bir kişi tam anlamıyla mutluluğa ulaşmıştır.<sup>263</sup>

İbn Miskeveyh, bu ilerleme ile insanın Tanrı’yı idrak seviyesine çıkabileceğini ve ancak o zaman yarattıklarından tamamen farklı nitelikteki bir yaratıcının hakikatini kavrayabileceğini belirtmektedir ve bu seviyeyi aklın ulaşabileceği son nokta olarak görmektedir. Bu kişi artık gerçek mutluluğu elde etmiştir. Çünkü artık O, cismanî hazlara benzemeyen yeni bir haz keşfetmiştir ve bu haz cismani hazlar gibi geçici değildir. Böylece insan, acılardan kurtulmuş, rahata kavuşmuştur.<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> *el-Fevz*, s.95

<sup>264</sup> *el-Fevz*, s.89



## C-NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

İbn Miskeveyh nefsin ölümsüzlüğü konusunu açıklarken nefsin bedenle olan ilişkisine değinmiş ve bu ilişkinin mâhiyetini nefsin heyûlânî bir sûret olmadığı sonucuna vararak nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

İbn Miskeveyh nefsin ölümsüzlüğünü incelerken, Aristo'nun nefsin güçleriyle ilgili üçlü tasnifinde yer alan nâtık nefsin akılla ilişkisinden dolayı ölümsüzlüğü fikrini kabul etmekle birlikte bu konuyu açıklarken daha çok Plâton ve Proclus'tan yararlandığını görmekteyiz.<sup>265</sup>

Aristo, daha önce belirttiğimiz gibi insanî ruhu üç kısma ayırmakta, bitkisel olan kısmın akıldan hiçbir pay almadığını, arzulayan ya da genel olarak iştah duyan kısmın ise akla boyun eğdiği zaman ancak akla katılabileceğini belirtir.<sup>266</sup> Fakat bu güçlerden üçüncüsü olan insan aklının madde ile ilişkisi bulunmadığını ve ölümden sonra da varolmaya devam edeceğini şu sözlerle ifade eder: “İnsan aklının madde ile ilişkisi yoktur. Ruh canlı bir şeyin aktüalitesidir, akıl hiçbir bedenın aktüalitesi değildir. Akıl ilâhîdir, insana dışardan gelir ve bedenın ölümünden sonra da vardır.”<sup>267</sup>

Aristo'nun burada bahsettiği aslında yapmış olduğu etkin ve edilgin zekâ ayrımındaki etkin zekâdır. Çünkü Aristo'ya göre etkin zekâ diye nitelenen bu zeka, edilgin zekâdan soyutlama yoluyla ayrıldığı zaman gerçek özüne kavuşmakta ve o zaman ölümsüz ve ebedî olmaktadır.<sup>268</sup>

Aristo'nun bu tasnifini benimseyen İbn Miskeveyh ayrıca Platon'un nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili üç delili de zikredip bu delillerin açıklamasını yaparak konunun netlik kazanmasını sağlamıştır. Buna göre nefis, kendi içinde var olan her şeye hayat verir. İbn Miskeveyh, Plâton'un birinci delili olan nefsin içinde bulunduğu her şeye canlılık vermesinin nefsin cevheri manasına geldiğini belirtir.

<sup>265</sup> İbn Miskeveyh'in nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili tüm argümanları Plâton'dan aldığı da iddia edilmektedir. Bkz. Ansarı M.Abdul Haq, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, (Islamic Philosophy içinde), s.189

<sup>266</sup> Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, I/13, 1102b 10-30, s.22

<sup>267</sup> Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh Yunan ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, s.42

<sup>268</sup> Aristo, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, III/5, 430a 20-25, s. 176-177

Filozof şöyle demektedir:“Canlılık O’nda cevherî olduğu için bunun zıddını kabullenmesi mümkün olmaz. Canlılığın zıddı ölümdür. O halde, nefis ölümü kabullenmez.”<sup>269</sup>

İkinci olarak zikredilen delil ise; bozulmaya uğrayan herşey kendisinde bulunan bir düşüklük (redâet) sebebiyle bozulur. İbn Miskeveyh, bu delilde düşüklüğü ele alarak açıklama yapmaktadır. Düşüklük bozuluşla, bozuluş yoklukla, yokluk da heyûlâ ile bitişiktir. Bu şu anlama gelir: Heyûlânın olmadığı yerde yokluk, yokluğun olmadığı yerde bozukluk, bozukluğun olmadığı yerde ise düşüklük yok demektir. Heyûlâ düşüklüğün madeni, şerrin kaynağı ve kendisinden türediği aslıdır. Bu düşüklüğün zıddı ise mükemmelliktir. Mükemmellik ise kalıcılık ile sürekli, varlıkla bitişiktir ve Tanrı’nın yarattığı ilk sûrettir. Bundan dolayı O, kendisine şerrin ve yokluğun bulaşmadığı sırf iyiliktir ve özel olarak faal akıl ona sahiptir.<sup>270</sup> Daha önce de açıklandığı gibi nefis, bedendeki varlığıyla bedeni tamamlamaktadır. Bu durumda nefsin heyûlânî bir varlık olmadığı ve var olmak için herhangi bir sûrete ihtiyacı olmadığı dolayısıyla nefiste cisimde meydana gelen herhangi bir düşüklüğün ve bozulmanın olamayacağı muhakkaktır. Nefiste herhangi bir bozulma ve yokluk olmadığı için de nefis ölümsüzdür.

Üçüncü delil olarak da nefsin kendisinden hareketli olması zikredilmektedir. İbn Miskeveyh buradan hareketle ilgili bir burhanı zikrederek nefsin ölümsüzlüğü konusunu kesin sonuca bağlamaktadır:

“Nefs kendinden hareketlidir.

Hareketi kendinden olan hiçbir şey bozulmaz.

O halde; Nefs bozulmaz”.<sup>271</sup>

İbn Miskeveyh hayat ve hareket kavramlarını temel alarak nefsin ölümsüzlüğünü ispata çalışmaktadır. O’na göre nefis, bizâtihî hayat değildir. Eğer nefis, hayat olsaydı bir canlının hayatı olurdu, bu ise nefsin heyûlânî bir sûret olması ve bir bedene ihtiyacı olması anlamına gelir ki nefsin heyûlânî sûret olması

---

<sup>269</sup> *el-Fevz*, s.83

<sup>270</sup> *el-Fevz*, s.82

<sup>271</sup> *el-Fevz*, s.83

durumunda farklı sûretleri aynı zamanda kabûlünün imkânsız olduğunu belirtmiştir. Ayrıca nefsi nâtıkanın bedenin kendisine ve onun arzularına karşı direnç göstermesi ve karşı koyması, onlardan bazısına engel olması, fazîletin kazanılması yolunda onları küçümsemesi nefsin bedene tâbî olmadığını göstermektedir.<sup>272</sup>

Filozofa göre nefis, bedeni yöneten ve bedene hayat veren şeydir. Bedenlerin hayat sahibi olmaları nefisle gerçekleştiği için, hayatın öncelikle nefste, ikinci olarak da bedende bulunması gerekmektedir. İbn Miskeveyh, Aristo'nun görüşlerine benzer şekilde nefsin güçlerinden olan şehvanî nefis ve gadabî nefis bedene bağlı olarak ve beden ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak varlıklarını sürdürdükleri için beden yok olmasıyla bu nefislerde yok olmaktadır. Fakat İbn Miskeveyh'in asıl üzerinde durduğu ve mutluluğun kazanılmasında etken olan şey olarak gördüğü nâtık nefis beden bozulmasıyla bozulmaya uğramamaktadır. Çünkü nâtık nefsin kendine has bir fiili ve zâtî bir hareketi vardır. O, bunları organlardan herhangi birini kullanmadan gerçekleştirir hatta tem tersine bütün araçlar ve organlar aslında ona engeldir ve onun fiiline karşı bozucu etki taşımaktadırlar.<sup>273</sup>

İbn Miskeveyh, ölüm kelimesinden anlaşılanın Arap Dili'ne göre nefsin bedenden ayrılması manasına geldiğini belirterek bu ayrılmayla da nefis ile beden kendisiyle hayat bulduğu şey manasının kastedildiğini vurgular. Bedenin ölümünün nefsin kendisinden ayrılması demek olduğu fakat nefis için ölüm kelimesinin kullanılamayacağını belirtmiştir. Çünkü bir varlıkta bozulmanın meydana gelmesi için o varlığın mürekkebe olması, cisim ve arazdan teşekkül ederek zıddının bulunması gereklidir. Fakat nefsin cisim ve araz olmadığını ve basit bir cevher olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, cevherin zıddı olmadığını zıddı olmayanın da bozulmaya uğramadığını, aynı şekilde basit olanın mürekkebe bir varlık olamayacağını söyleyerek nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamaktadır.<sup>274</sup>

İbn Miskeveyh, nefsin ölümsüzlüğünü açıkladıktan sonra nefsin sürekli bekâ halinde kalmasının sebeplerini incelemeye başlamaktadır. Nefsin sürekliliğini sağlayan şey harekettir. Bu hareketi beden nefse vermesi söz konusu olmadığı için

---

<sup>272</sup> *el-Fevz*, s.78

<sup>273</sup> *el-Fevz*, s.80

<sup>274</sup> *el-Fevz*, s.81



nefisteki bu hareket kendisinden kaynaklanmaktadır. Düşünür, nefsin hareketinin düşünme hareketi olduğunu ve bu düşünme hareketiyle daima kendisi için söz konusu olan varlığa doğru yürümesinin kastedildiğini belirtmektedir. Nefs cismaî bir varlık olmadığı için bu harekette cisimle alâkalı değildir. Cismanî olmayan bir şeyin mekânla münasebeti de söz konusu olamayacağı için nefsin hareketi mekânla sınırlı değildir. Aynı zamanda cismanî olmayan ve mekânla sınırlanamayan bu hareket zamanla da sınırlandırılmamaktadır. Çünkü zaman ancak oluşum içinde var olabilir. Tabiî hareketlerin ise sadece oluşum içinde varlıkları söz konusudur. Fakat nefis belli bir zaman içerisinde değil, varlığı sürekli ve daimî olduğu için onun varlığı geçmiş ve gelecek kavramlarının altında değildir. Bilakis varlığı sürekli ve kalıcıdır.<sup>275</sup>

İbn Miskeveyh hareket kavramını sadece Tanrı'nın ispatında değil aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğünde de delil olarak kullanmaktadır. Bütün doğal hareket çeşitlerinin zaman kavramına bağlı olarak ele alındığını belirten filozof zamanın üstünde olan şeylerin doğal hareketin de üstünde olduğunu belirtir. Hareketin üstünde olanında tabiatın üstünde olduğunu, dolayısıyla sonsuz olduğunu vurgulamaktadır.<sup>276</sup>

Düşünüre göre, nefsteki bu hareket iki yönlüdür, bunlardan birincisi akla doğru harekettir. Nefis akla doğru hareket ettiğinde onunla aydınlanır ve müstefâd olur. İkincisi ise maddeye doğru harekettir. Maddeye doğru hareket ettiğinde ise onu müstefâd kılar ve aydınlatır. Nefsin bu iki hareketi de aslında kendisine yani kendi hareketine itibarla meydana geldiği için tek harekettir. Nefsin kendisine doğru hareket ettiği şey itibarıyla iki harekettir. Nefs bunlardan biri açısından fayda görür. Diğeri açısından fayda verir.<sup>277</sup>

Nefsin bu hareketi tamamlanmaya yöneliktir. Nefs, akıldan eksiktir ve tamamlanmaya muhtaçtır. Nefis kendisini akılla tamamlamak için düşünme hareketini gerçekleştirmektedir. Akıl Allah'ın ilk yarattığı varlık olduğundan ve kendisine erişen devamlı feyzden dolayı eksiklikten müstağnidir. Akıl varlık olarak sadece Yaratıcısından eksik olmasına rağmen hareket etmez. Çünkü hareket

---

<sup>275</sup> *el-Fevz*, s.85

<sup>276</sup> *el-Fevz*, s.85

<sup>277</sup> *el-Fevz*, s.86

tamamlanmak içindir. Nefsin tamamlanması ise akılla tasavvur etmesidir. Nefsin onu tasavvuru hareketle tamamlanır. O halde onun hareketi zâtîdir ve o hareket de nefsin canlılığıdır, hayatıdır.<sup>278</sup>

İbn Miskeveyh'in hayat kavramını ele alarak ölümü incelediğini belirtmiştik. Eflatun'dan iktibas yaparak felsefenin iradeli ölüm olduğunu söyleyen filozof nefsin mutluluk ve mutsuzluğunu da bu ilkeye bağlamaktadır. Nefsin ölümsüzlüğünü ilke olarak kabul ettiğini açıkça belirten düşünür, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunun mâhiyeti hakkında da bu bağlamda açıklama yapmaktadır. Cismanî ve ruhanî varlıklar arasında bir hiyerarşi bulunduğunu söyleyen filozof nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da bu ilişkinin devam ettiğini savunur. En altta tabiatın, en üstte aklın bulunduğu bu hiyerarşide nefsin ölümden sonraki durumu da faal akılla ittisâl derecesine bağlanmaktadır.

Fârâbî'de ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak, ruhun bedenle birlikte olmasına rağmen bedenden farklı bir cevher olduğunu fakat ruhun varlığını sürdürebilmesi için bedene ihtiyacı olmadığını söyleyerek ruhun ölümsüz olduğu fikrini benimsemektedir.

Nefis maddeden ayrıldığında cisimlere ârız olan hallerden sıyrılmış olur. Bu durumda O'na sükûn veya hareket halindedir demek caiz değildir. Onun hakkında cisim olmayan şeylere mahsus ifadeler kullanmak lazımdır.<sup>279</sup>Fârâbî'ye göre insanın ölümsüz olan kısmı Faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan kısmıdır.<sup>280</sup>Dolayısıyla insanın ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra kendisine faal akıl tarafından verilmiş olan akıl ona geri dönecektir.

İbn Sînâ ise Fârâbî'den farklı olarak manevi bir cevher olduğu için nefsin özü gereği ölümsüz olduğunu belirtmektedir. O, ölümsüz ruhun bedenden kurtulunca sahip olabileceği düşüncelerin mâhiyetini düşünmekte ve bu sorunu çözmek için ruhların hepsinin ölümsüz olduğunu fakat farklı mutlulukları elde etmiş olacaklarını ileri sürmüştür. İbn Sînâ'ya göre bazı ruhlar sürekli faal akılla birleşmelerini muktedir kılan mükemmelliklerinden dolayı mutlak mutluluğu elde ederler. Bazıları

---

<sup>278</sup> *el-Fevz*, s.88

<sup>279</sup> Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.221

<sup>280</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, s.114

ise bilgisiz olmakla birlikte, fazîletli bir hayatı benimseyenler ise aklî muhtevâdan bütünüyle arındırılmış bir ölümsüzlük sürecinde barış dolu bir varoluşu elde ederler. Ölümlü dünyada günaha bağlanmış ruhlar ise isteklerini tatmin edememeleri yüzünden acı ve ızdırap çekeceklerdir.<sup>281</sup> Fakat sonuç olarak filozof, bütün ruhlar ölümsüz olduğu fikrinde kararlıdır.

---

<sup>281</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, s.165-6

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NÜBÜVVETİN METAFİZİK OLARAK TEMELLENDİRİLİŞİ

#### A-VARLIK MERTEBELERİ AÇISINDAN NÜBÜVVET

Nübüvvet problemini, Aşkın olan Varlık'la insan arasındaki ilişki açısından ilk defa sistematik olarak ele alanlar İslâm filozoflarıdır. İslâm filozoflarının nübüvvet anlayışlarını değerlendirebilmek için ilk olarak dönemin fikrî hareketlerinin etkilerini göz ardı etmemek gerekir. Özellikle Râvendî ve Râzî'ye atfedilen nübüvveti red eden fikirler İslâm filozoflarını rasyonel bir çerçevede nübüvveti ispata sürüklediği söylenebilir. Ayrıca nübüvveti red tavrı daha çok Berahime olarak bilinen akımın bir görüşüdür. Özellikle Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı büyük ölçüde nübüvveti red eden anlayışlara aklî planda bir cevap verme çabası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>282</sup> Fârâbî'de yalnızca açıklama, İbn Sînâ'da ise hem açıklama hem de ispat çabasıyla ele alınan nübüvvet problemi böylece klasik İslâm psikolojisi ve metafiziğinde yer almaya başlamıştır.<sup>283</sup>

Bu bölümde İbn Miskeveyh'in nübüvvetle ilgili fikirlerini incelemeye geçmeden önce Fârâbî'nin ve İbn Miskeveyh'in çağdaşı olan İbn Sînâ'nın nübüvvet hakkındaki görüşlerine kısaca değinmeyi uygun bulduk. Zira Fârâbî İslâm Felsefesi tarihinde nübüvveti ispat çabası içerisinde söz söyleyen ilk filozof olması nedeniyle İbn Sînâ ise inkârcılara karşı nübüvveti açıklama ve ispat konusunda geliştirdiği sistemli düşünceleri nedeniyle ele alınması gereken iki filozof olduğu kanaatindeyiz.

Filozofların nübüvvetle ilgili fikirlerinde detaya ilişkin bazı farklılıklar olsa da genelde aynı metotla ortaya konulmuş birbirine benzer öğretilerden oluşmaktadır. Onlara göre nübüvvetin üç temel özelliği vardır.

1-Gaybi bilgilere vakıf olmaları gerekir. Görünür âlemdeki somut varlıklardan hareketle soyut varlıklarla ilgi kurarak gaybe muttalî olurlar.

2-Mucizeler yardımıyla nübüvvet iddialarını desteklemeleri gerekir.

<sup>282</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.107

<sup>283</sup> İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, s.86

3-Meleği belli bir sûrette görüp sözlerini işitmeleri gerekir.<sup>284</sup>

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı faal akıl ve onun ayaltı âlem ve ayüstü âlemdeki görevleriyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Faal akıl burada bir taraftan Tanrı'yı ve kendinden önceki akılları düşünürken diğer taraftan da ayaltı varlıkları düşünmektedir. Kendisi diğer akılların yardımıyla hem insan ruhlarının vücudunun illeti hem de dört unsurun illeti olduğu için kuvve halindeki varlıkları fiil haline geçirir, şekilsiz maddeye şekil verir. Bu yüzden de şekil verici (vâhibü-suver) dendiği gibi er-Ruhu'l-Kuds olarak da adlandırıldığını belirtir.<sup>285</sup> Fârâbî'de düşünme, bilme ve mutluluk faal aklın en önemli fonksiyonlarından. Bu yönüyle insanın Tanrı ile ilişki kurmasını sağlar. Faal akılla ittisâlin ancak iki şekilde mümkün olduğunu söyleyen Fârâbî, bu yolları ilham ve tefekkür olarak belirtirken hem nübüvvetin imkânını açıklamakta hem de tefekkürle faal akılla ittisâli imkân çerçevesinde görmektedir. Bu noktada insan filozof ya da peygamber olmaktadır.<sup>286</sup> Fârâbî, burada bilginin elde edilişi bakımından peygamber ve filozofu ayırmaktadır. Zira peygamberde bilgi faal aklın mütehayyile kuvvetine taşmasıyla elde edilirken filozof kendi uğraşları sonucu elde ettiği nazarî akıl sayesinde faal akılla ittisâl kurabilmektedir.<sup>287</sup> Fakat burada nübüvveti aklın altında yer alan mütehayyileye indirgenip aklın devre dışı bırakılması Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün tuttuğu izlenimine sebep olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken konu, filozofun nübüvveti kısımlara ayırması ve bu ayrımı yaparken müstefâd akıl düzeyini göz önünde bulundurmasıdır. Zira Fârâbî'ye göre bilfiil akıl dar anlamda nübüvvet ve özel anlamda kehânet izhar edebiliyorken 'vahy'in gerçekleşebilmesi için insan aklının kendisini kemâl seviyesinde gerçekleştirip müstefâd akıl seviyesinde olması ve faal akıldan gelen feyzânın müstefâd akıldan mütehayyileye taşması gerekmektedir.<sup>288</sup> Fârâbî'de düşünme, aklî olduğu kadar psikolojik bir oluşumda

<sup>284</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. İstanbul, s.108; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefesi*, s.144

<sup>285</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.139

<sup>286</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.106-7

<sup>287</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l Medeni*, trc. Hanifi Özcan, s.44-46

<sup>288</sup> Kutluer, *Akl ve İtikad*, s.91

içerir ve faal akıl ile ittisâl ve irtibatla bunun büyük önemi vardır. Çünkü filozof bu yolla metafiziğe geçiş yapmaktadır.<sup>289</sup>

İbn Sînâ nübüvvetin gerekliliğini ispata çalışırken konuyu varlık hiyerarşisi açısından ele almaktadır. Varlık hiyerarşisini sudûr teorisine göre açıklayan filozof İlk Varlık'tan aşağıya doğru bir derecelenme bulunduğunu belirtir. Filozofa göre bu varlıkların ilki, akıllar denilen soyut-ruhanî varlıkların derecesi, sonra nefisler denilen ruhanî meleklerin mertebeleri bulunmaktadır. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşmaya kadar bunlardan bir kısmı diğerlerinden üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayanın varlığı bulunmaktadır.<sup>290</sup> Oluş ve bozuluş âleminde bulunan varlıkların en aşağı mertebesinde madenlerin bulunduğunu belirten filozof en üst mertebede insanın yer aldığını belirtmektedir. İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisini ele alması aslında nübüvvetin imkân ve ispatına yöneliktir. Çünkü filozofa göre ayaltı âlemde yer alan varlıkların en üstünü olan insanlar arasında da bir derecelenme söz konusudur. Sıradan insanların en fazîletlisi nefsinin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olarak ahlâkları elde etmiş kimselerdir. Filozof bilgide ve eylemde yetkinleşen bu insanların üstünde nübüvvet mertebesine istidadı olanların bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar, nefsanî kuvvetlerinde olan hassalar nedeniyle Tanrı'nın kelâmını işitir ve meleklerini görür.<sup>291</sup> Böylece el-Evvel ile Nebî'nin vahyî iletişimi varlık dairesini epistemolojik bir imkânla birbirine bağlamaktadır.<sup>292</sup> Zira burada İbn Sînâ, peygamberi diğer insanlardan ayıran özellikleri açısından ele almakta ve nübüvvetin imkânını ispat etmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'da nebevî bilginin ortaya çıkışında epistemolojik anlamda sezginin (Hads) önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira filozofa göre, aklın idrakine konu olan şeylerin bilinmesi, düşünme yoluyla olduğu gibi sezgi yoluyla da olabilmektedir.<sup>293</sup>

Bilgiye konu olan şeyleri öğrenme ve bilme konusunda insanların farklı yetenekleri olduğunu söyleyen filozof bazılarında bu kavrama kabiliyetinin olağanüstü gelişmiş olduğunu belirterek bu yeteneği sezgi olarak isimlendirmektedir.

<sup>289</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefesi*, s.140

<sup>290</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, trc.Ekrem Demirli-Ömer Türker, s.180

<sup>291</sup> İbn Sînâ, a.g.e, s.181

<sup>292</sup> Kutluer, *Akl ve İtikad*, s.94

<sup>293</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.212

Sezgi tefekkür ve teemmül olmaksızın orta terimin ani olarak nefste bulunmasıdır. Bu demektir ki aşırı bir çabaya ve öğrenime gerek kalmaksızın bazı insanların Faal akıl ile ittisâlini mümkün görmektedir.<sup>294</sup> Güç halindeki aklın yaratılıştan gelen bu yeteneğine Kudsî Akıl demektedir. Bu nübüvvetin bir çeşidi, hatta nebevî kuvvetlerin en yücesidir.<sup>295</sup> Bu yaklaşımda peygamberi diğer insanlardan ayıran en önemli vasıf Fârâbî’de olduğu gibi yalnızca müstefâd akla ilaveten işlek bir mütehayyileye sahip olmak değildir. Peygamber kudsiyete büründürülmüş bilme ve sezgi gücüyle, faal akılla ittisâl yeteneği olağanüstü ölçüde şiddetli olan heyûlânî akıyla hiçbir öğrenime gerek olmaksızın faal akıldan(kudsî ruh) gereken bilgileri defaten alır. İbn Sînâ nebevî-kudsî akıl öğretisiyle, Fârâbî’nin yüksek seviyeli nübüvvet için bile öngördüğü bilfiil aklın ilmî gelişme kaydedip müstefâd akla ulaşma şartını böylece aşmış görünmektedir.<sup>296</sup>

İbn Miskeveyh, nübüvvetle ilgili konulara ayırdığı müstakil bölümde nübüvvete geçmeden önce ayaltı âlemde olan varlık hiyerarşisine yer vermiştir.<sup>297</sup> Peygamberlik konusunun temelleri “irtika” kavramıyla ilişkilendirmektedir. İbn Miskeveyh, bölümün girişinde şu cümlelerle amacını açıklamaktadır:

“Her ne kadar gabya dair bilgilerden söz etmek birinci gayemiz olsa da bu meselenin hakikatine varlıkların mertebelerini açıklayıp, Gerçek Bir tarafından ortaya çıkarak her mertebeye adalet terazisine göre hak ettiği ölçüde bağışlanan genel hikmeti (hikmet-i sâriye) anlamadan bu konunun hakikatine ulaşmamız mümkün değildir.”<sup>298</sup>

Kozmik varlık alanında bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık mertebelerinin birbirine bitişik halde olduklarını belirten filozofun bu varlık şemasını oluşturmaktaki asıl amacının nübüvvet teorisini temellendirmek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>299</sup> Aslında meselenin ele alınış biçimi filozofun ontojisiyle alakalıdır. Bu ontolojik bakış açısına göre arzın merkezinden en üst gök cismine

<sup>294</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.213

<sup>295</sup> İbn Sînâ, *Necat*, neşr. Macit Fahri, Beyrut, 1985, s.206

<sup>296</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.214

<sup>297</sup> Bazı Batılı araştırmacılar İbn Miskeveyh’in bu kitabında yeni bir şey söylediğini belirtmekle birlikte nübüvvet bölümünde ruha ait felsefî bilgi terimleri içinde peygamberliğin nasıl mümkün olduğunu temellendirdiğini ifade etmektedirler. Bkz. W.Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s.86

<sup>298</sup> *el-Fevz*, s.111

<sup>299</sup> Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, XX/204

kadar kozmik varlık bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünlüğü sağlayan şey ise çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş olan ilâhî hikmete uygun bir yapı sergilemesidir. Bu mertebeleniş en aşağı varlıklardan başlayarak bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler olarak devam etmektedir. Dolayısıyla basitten karmaşığa fizik olandan metafizik olana doğru bir yükseliş söz konusudur. Metafizik olandan en yüksek orandan bilgi alan beşeri varlık olan Peygamberliği varlık mertebeleri üzerine inşa ederek bir anlamda varlıkların seçilme ve yükselme sürecinde peygamberlerin durumlarını da ele alan filozofumuz insanlığın ulaşabileceği son noktanın burası olduğunu savunmaktadır. Bu sınıflandırmada insanın aklından dolayı diğer varlıklardan ayrıldığını ve nâtık nefsinin kullandığı ölçüde insanın varlık mertebesindeki asıl yerini alacağını belirtmiştir. Çünkü burada vurgu yapılan asıl şey, insanda var olan akletme ve idrak gücüdür.

Ayrıca her varlık mertebesinde de çeşitli derecelenmelerin olduğunu savunan filozof insanlık mertebesinde üst katmanlarda yer alanları şu şekilde tanımlamaktadır:

“Sonra bu mertebe içerisinde dereceleşme meydana gelir ki; bu mertebeler ile hâlihazırdaki şeyler ve gelecekle ilgili durumların haberleri hakkında sezgi kuvvetine, hızlı düşünmeye, doğru nazara, sağlam fikre ve doğru hüküm vermeye dair birbiri ardınca işaretler verir. Sonuçta [bazıları hakkında] ‘Falanca parlak zekâlıdır’, ‘falancanın sezgisi güçlüdür ve delici bir zekâyâ sahiptir’ ve ‘O sanki gayba ince bir perdenin arkasından bakıyor’ denir.”<sup>300</sup> İnsan bu mertebeye ulaştığında, kendisinin melekler ufkuna ittisâl eden/birleşen son sınırına ulaşmış olur. Yani insanî varlıktan daha yüksekte olan varlığa [ulaşmış olur]... Böylece kendisiyle ‘illiyyûn/yüceler mertebesi arasında çok az dereceler kalır. Şu halde anlatılanlarla küçük âlemin kuvvetlerinin düzenini ve bu kuvvetlerin birbirleriyle ittisâllerini, duysal kuvvetlerin kendilerinden üstün olanlara yükselerek oradan da feleğe geçip onunla ilişki kurup ondan nasıl müstefâd olduklarını açıklamış olduk. Buradan da insanlık ufkunun sınırı, üstünlüğünün nihayeti ve mertebesinin keyfiyeti Kur’an’da Rûhu’l-Kuds olarak adlandırılan ruhla ittisâli açıklığa kavuşturulacaktır. Bununla da bu mertebelere nazar eden kişi vahyin sûretine muttali olacak, onu anlayacak ve peygamberliğin (risâlet) şerefini ve nübüvvet derecesinin yüceliğini anlayacaktır.”<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> *el-Fevz*, s.117

<sup>301</sup> *el-Fevz*, s.118



Burada insan faal akılla ittisâl halinde olduğundan dolayı artık müstefâd akıl mertebesinde bulunmaktadır. İlk olarak varlıklar arasında mevcut olan hiyerarşiyi anlatan filozof son mertebenin insanlık mertebesi olduğunu, insanlık mertebesinde son sınırın faal akılla ittisâl derecesi olduğunu belirterek insanın bu mertebeye iki yolla ulaşabileceğini söyler.

Birincisi: O mertebeye, tabî ve bir yükseliş (terakkî, irtikâ) ile ulaşmıştır. Bunun anlamı şudur: [Bu kişi], beşerî gücü ölçüsünde, hakikatlerine nail olmak için bütün varlıklar hakkında hayatı boyunca tefekkür etmiş, düşüncesi gittikçe güçlenmiş, nazarı keskinleşmiş ve ilâhî varlıklar da ona işaretler sunmuşlardır. Böylece “Akıl ilkeleri” olarak adlandırılan ve kendileri hakkında burhanî kıyasın bile bunlardan aşağı inmek anlamına geldiği için burhana ihtiyaç duyulmayan “ilk konular”dan daha açık bir işaret nefesine yerleşmiştir. Akıldaki bu açığa çıkma, akıldan daha yüce, daha nurlu ve daha parlaktır.

İkincisi ise: Bu varlıklar/konular, o kendilerine yükselmeden, kendileri ona inerek, onunla ittisâl ettikleri için meydana gelirler. Bunun örneği ise insanın duyu kuvvetinden, tahayyül kuvvetine, tahayyül kuvvetinden düşünme kuvvetine, düşünme kuvvetinden de varlıkların “Akıl”da yer alan hakikatlerini idrake yükselmeleridir. Daha önce de geçtiği gibi bu kuvvetler birbirleriyle ruhi bir ittisâlde bağlıdır. Birbirinin etkisini kabul kuvveti açısından bu bazı mizaçlarda, nasıl feyz yoluyla yükseliyorsa, inişe de geçebilir. Bu durumda Akıl, fikir/düşünme kuvveti üzerinde etki eder, düşünme kuvveti tahayyül kuvvetine, tahayyül kuvveti de duyu üzerine etki eder. Böylece insan, [yalnızca] ma’kûl/aklî olan varlıkların misallerini görür. Yani, varlıkların hakikatlerini, ilkelerini, sebeplerini –sanki onlar kendisinin dışındaymış gibi- görür ve sanki onları gözüyle görüp, kulağıyla işitirmiş gibi olur. Tıpkı uykudaki kişinin duyusal/mahsus varlıkları tahayyül kuvvetiyle görüp onları zihnin dışında da varmış sanması gibi... Onun bu [şekilde gördüğü rüya] bazen sâdık ve müjdeleyici, bazen uyarıcı, bazen bu varlıkları yoruma/teville gerek kalmadan zâtlarıyla/oldukları gibi, bazen de yorumlanması gereken tarzda remizlerle görebilir.<sup>302</sup>

İbn Miskeveyh, bu görüşleriyle hem evren hem de insan bakımından bir hiyerarşik bir mertebenin mevcut olduğunu, böylece her mertebenin kendi kemaline ulaşmak için bir çaba sarf ettiğine vurgu yapar. Yetkinliğin son mertebesine ulaşmış insan ise bunu ancak fikri bir terakki ile veya ilâhî olandan doğrudan mesaj alma yoluyla gerçekleştirmektedir. Fikirselsel yükseliş felsefî bir çabayla gerçekleşirken

---

<sup>302</sup> *el-Fevz*, s.126-127

sezgi yoluyla elde edilen durum tersine bir akış içinde gerçekleşmektedir. Yani faal akıldan gelen bilgiler fikir kuvvetini oradan mütehayyileyi, mütehayyilenin duyuları etkilemesi şeklinde gerçekleşmektedir. İbn Miskeveyh iki yolla elde edilen bilginin aslında aynı olduğunu ve birbirlerine zıt unsurları içlerinde barındıramayacağını belirterek, birinci yolun muhatabı olan filozoflarla ikinci yolun muhatabı olan peygamberlerin aynı hakikate vasıl olduklarını belirtmektedir. Böylece filozof ve peygamberin aynı şeyleri savundukları üzerine vurgu yapılmaktadır.<sup>303</sup>

Ancak bu hakikatler aşağıya doğru indiklerinde, tahayyül gücü sebebiyle heyûlânî bir renge boyanmaları kaçınılmaz olur. Aynı şekilde heyûlânî şeyler de akla doğru yöneldiklerinde akıl onları “basit” hale döndürür ve onları sahip oldukları [heyûlânî] sûretten sıyrır. Yine, akli varlıklar da tahayyül kuvvetine indiklerinde [tahayyül kuvveti] bunları terkip eder ve kendisine uygun heyûlânî bir sûret giydirir. İnsan bu duruma şahit olup da bunları kavradığında doğruluklarından şüphe duymaz ve nefsinin onlara boyun eğdirerek, gerçekliklerini kabul eder.<sup>304</sup>

Nübüvvetin en yüksek insanî sınır olduğunu belirten filozof, bundan sonra kehânet ve nübüvvet arasındaki farkı ile resul olan peygamberle resul olmayan peygamber arasındaki farkları ele almaktadır. Zira filozofa göre, nübüvvet istidadına sahip olan insanlardaki kemali kabul eden maddenin çok az mizaçta bulunmasından ötürü her zaman peygamber gönderilmediğini savunur, ve sezgi ile elde bilgilerde de bir hiyerarşinin bulunduğunu belirtir.

İbn Miskeveyh, kehânetin ortaya çıkmasını nübüvveti hazırlayan unsurlara bağlamaktadır. Zira filozofa göre peygamberin dünyaya geliş zamanlarında felek belli bir tarzda şekillenmeye başlar. Yeryüzünde bu şeklin başlangıcıyla kemale ermesi arasında olayı tamamlayıcı sayılabilecek birçok hâdise gerçekleşmektedir. Bu şekil tamamlandığında ve sınıra ulaştığında şeklin âlemde meydana getirdiği şeyde gerçekleşir. Felekte yer alan şekillerin hızla değişmesi ve çok sayıda farklı hareketleri kendisinde barındırmasına rağmen bu süreç çok hızlı gerçekleşmektedir. Böylece bu şeklin gerektirdiği madde bir, iki, üç kişide gerçekleşebilmektedir.

---

<sup>303</sup> *el-Fevz*, s.132

<sup>304</sup> *el-Fevz*, s.128

Peygamberler kendilerinde bu kuvveti almaya istidatlı maddenin varlığında dolayı bu kuvveti tam olarak alırken bu şekillenmeye yakın olup da hareket ederken sürekli değişmesi sebebiyle onu elde edemeyen kişinin kuvveti bu şekilden uzaklığı sebebiyle eksik olmaktadır. Bunun için nübüvvet çok uzun zaman içerisinde yalnız bir kişide ortaya çıkmaktadır.<sup>305</sup>

Kehânet, nefsîn daha çok peygamberler zamanında ve onların gelişinden hemen önce ortaya çıkan kuvvetlerdendir. Bu kuvvetin sahibi onu nefsinde hissettiğinde tamamlamak için iradeyle nefsine dönmektedir ve hissi/duyusal varlıklarda onu ortaya çıkaran fal vb. yollar kullanarak etki etmeye çalışmaktadır. Bunun neticesinde bazen doğru bazen de gerçeğe aykırı olan bilgiler eder. Bunun sebebi ise onun kendindeki eksikliği, uygun olmayan farklı bir şeyle tamamlamaya çalışması neticesinde doğru ile yalanın nefsine birlikte gelmesidir.<sup>306</sup>

Daha önce Fârâbî’de gördüğümüz müstefâd akıl düzeyinde olan peygamber ile İbn Sînâ’da gördüğümüz Kudsî akıl’a mazhar olan peygamberlik düzeyine benzer bir tasnifi İbn Miskeveyh’te de görmekteyiz. İbn Miskeveyh diğer filozoflardan farklı olarak peygamberler arasındaki mertebeyi rasul olan ve rasul olmayan olarak belirlemektedir.

Filozofa göre rasûl olan peygamber ile rasûl olmayan peygamberler arasında birçok fark bulunmaktadır. Rasûl olarak gönderilmiş peygamber iki açıdan vahye mazhar olmaktadır. Gelen vahyi hem kulağıyla duyar hem de gözleriyle görür ki bu vahiy hallerinin en kuvvetlilerindendir. Çünkü kendisine feyezân eden mana onun önce mümeyyiz kuvvetine daha sonra da en aşağıya varınca kadar etki etmektedir. En aşağıda ise görme ve işitme duyuları yer almaktadır. Bunun dışında ki vahiy türü ise peygamberin işitmesi ama görmemesidir.<sup>307</sup> Bu peygamberlerin kırk civarında hasleti bulunduğunu ve bu hasletleriyle diğerlerinden ayrıldığını belirten filozof rasûl olmayan peygamberi ise şu cümlelerle tanımlamaktadır:

“Rasûl olarak gönderilmemiş peygambere gelince... Varlıkların hakikatleri ona yukarıdan feyzin gelip kendisinde sona erdiği ufukta vahy edilir ve orada tecelli eder.

---

<sup>305</sup> *el-Fevz*, s.136

<sup>306</sup> *el-Fevz*, s.138

<sup>307</sup> *el-Fevz*, s.139

Peygamber ona aşığıdan başlayarak eğitim öğretım ve tedriç ile yükselmez. Ayrıca kendisine taşıyamayacağı bir şeyde emredilmez. Kendisine vahy edilen şeyler onun fikir kuvvetini aşıp da hayâl kuvvetine ve onun ilerisine geçmez. Ancak o bazen işiterek bir şeye muhatap olur ki; buna münacat (=vahiy) denir. Bu insan diğer insanlar arasında kendisine Hakk'tan gelen feyz ile özel kılınmış, gerçekten şeref sahibi, nefsinde mutluluğı yakalamış ve işi konusunda da basiretli bir kişidir. Eğer bir insanı kendi görüşüne davet ediyorsa; bu insanların birbirine şefkati, birbirinden faydasına yöneliktir yoksa ona emredip zorunlu kılmaya dayalı değildir. Yine o peygamberler hakkında bu bahsedilen birçok hasletten sadece on bir tanesine ihtiyaç duyar. Bunları daha sonra sayacağız ki bunların on tanesinin peygamberin makamını yürüten imâmda da bulunması gereklidir. Bir haslet ise peygamberlikle imâmeti ayırır. Bu da kendisine talîm ve tevkîf ile yükselmeden; felsefe yapma yoluyla hikmeti arama gayretine girmeden ve kendisine doğru derece derece ilerlemeden Feyezân eden kuvvettir.”<sup>308</sup>

Filozofun bu ifadelerinden nübüvvetin kesbî bir bilgi değil vehbî bir bilgi olduğu sonucu çıkmaktadır.

---

<sup>308</sup> *el-Fevz*, s.140

## B-VAHİY FENOMENİ VE NEFSİN BİR GÜCÜ OLARAK MÜTEHAYYİLENİN NEBEVİ İŞLEVİ

Faal akılla ittisâl düzeyinde gerçekleşen tecrübenin insanın ulaşabileceği en üst seviye olduğunu daha önce açıklamıştık. Burada ise faal akılla ittisâlin sadece peygamberlere özgü hali olan vahiy kavramını ve bunun elde edilmesinde önemli bir işlev gören mütehayyile kavramını genel olarak İslâm Felsefecileri özel olarak da İbn Miskeveyh'in bu konuyu nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

Fârâbî'ye göre, insanın vahye muhatap olması faal akılla ittisâli neticesinde gerçekleşmektedir. Filozofa göre faal akıl hikmet bilgisi ile nübüvvet ve vahiy anlayışının da kaynağını oluşturur. İnsanın faal akılla bağlantı kurmayı önce münfail akıl sonra da müstefad aklı elde etmesiyle başarır. Peygamberlerde ise diğer insanlardan farklı olarak tahayyül gücü faal akılla ittisâlde önemli bir işlev görmektedir. İnsan da mevcut olan tahayyül gücü sadece teorik ve pratik akılla değil aynı zamanda faal akılla da ilişki içerisinde dir.<sup>309</sup>

Fârâbî'nin nübüvvet nazarîyesinin tespitinde, faal akıl ile ittisâli sağlayan duyular, akıl ve nâtika kuvveti ile sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır ki bu mütehayyileden çıkar ve tahayyül amelîyesi tarzında işler.<sup>310</sup> Fârâbî, muhayyile yetisinin işlevini duyuşal izlenimlerin sağladığı imkân üzerinde gerçekleştirdiğini ve kendisini duyulabilir formlar içerisinde dile getirmeye çalıştığını belirtmektedir. Fârâbî tahayyül gücünü iki kısma ayırmaktadır. İlk olarak duyulardan elde edilen bilgilerin, duyulur nesneler ortadan kalktıktan sonra da bu bilgilerin korunması ve insanın hayal gücü sayesinde bu bilgileri doğru veya gerçek dışı şekilde birleştirmesidir.<sup>311</sup>

Fârâbî'nin açıkladığı bu güç insanlarda mevcut olan tahayyül gücüdür. İkinci olarak da peygamberlerde mevcut olan mütehayyile gücü gelmektedir. Mütehayyile gücü uyku esnasında "kendi kendisi ile baş başa kalır, duyular tarafından sürekli olarak gönderilen yeni duyuşal imajlardan kurtulur. Böylece kendisinde muhafaza ettiği duyuşalların imajlarına döner, birbirleriyle birleştirmek

<sup>309</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.138-139

<sup>310</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.141

<sup>311</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.76

veya ayırmak sûretiyle onlar üzerinde etki ve tasarrufta bulunur”<sup>312</sup>demektedir. Dolayısıyla tahayyül gücü, aklî olana yönelerek onu kendi imkânları içerisinde yeniden biçimlendirir. İlk neden, cisim dışı şeyler ve gökler gibi en üstün düzeydeki düşünülürleri oldukları şekilde idrak edemeyiz. Ama onları görünüşü güzel olan en üstün, en mükemmel duyusallarla taklit edebiliriz.<sup>313</sup>

Fârâbî tahayyül yetisinin işlevini daha çok, duyusal yetilerin meşguliyetinden kurtulup kendi içine döndüğü uyku halinde olduğunu belirtmektedir. Tahayyül gücünün gerçeğe ilişkin bilgiler elde etmesinin kendi nefsinde olan bilgilerden değil ancak faal akıldan gelen bilgilerden kaynaklandığını belirten Fârâbî vahyi, insanın tahayyül gücü sayesinde faal akıldan gelen bilgileri alması ve somut gerçeklere dönüştürmesi olarak açıklar.<sup>314</sup>

İnsan faal akıl ile sadece akıl vasıtasıyla değil, tahayyül vasıtasıyla da bir ilişki içine girebilir. Düşünme yetisinin, kendisine nisbeti ışığın görmeye nisbeti gibi olan faal akıldan elde ettiği şey, bazen faal akıldan tahayyül kuvvetine akar, taşar. Bundan dolayı faal aklın tahayyül kuvveti üzerinde de belli bir etkisi vardır.<sup>315</sup>Pratik akılda bir düşünüp taşınma sonucu oluşan tikeller tahayyül yetisinde herhangi bir düşünüp taşınma aracılığı olmaksızın keşfedilebilirler. Denilebilir ki, onlar ona faal akıl tarafından verilmiştir.<sup>316</sup>

Fârâbî de nübüvveti, muhayyilenin en yüksek düzeyde gerçekleşen gücü olarak nitelendirirken, diğer insanlardan farklı olarak peygamberlerde hem uyku hem de uyanıklık halinde bu güce vakıf olduklarını belirtmektedir. Muhayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve yetkin ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak ve düşünme yetisine hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmez. Tersine onda bu iki şeyle uğraşmasının yanında kendisine has fiillerini gerçekleştirebileceği önemli bir fazlalık varsa, onun bu iki şeyle meşgul olduğu zaman ki uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu zaman ki uyku hali

---

<sup>312</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.87

<sup>313</sup> Fârâbî, *a.g.e.* s.89

<sup>314</sup> Fârâbî, *a.g.e.* s.92

<sup>315</sup> Fârâbî, *a.g.e.* s.95

<sup>316</sup> Fârâbî, *a.g.e.* s.96

gibi olur. Şimdi, muhayyile kuvveti faal akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder.<sup>317</sup>

Fârâbî, insanın entellektüel gelişimini düşünme yoluyla ilerleme olmadan gerçekleşmeyeceğini söylerken peygamberlikte mütehayyile gücü sayesinde böyle bir zihni çabanın gerekmediğini belirtmektedir. “O halde, muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken faal akıldan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsilleri ile aşkın düşünülürlerin ve diğer üstün varlıkların temsillerini alması ve görmesi imkânsız değildir. Bu insan, aldığı bu tikellerle şimdiki ve gelecekteki olaylar hakkında; aldığı bu düşünürlerle de ilâhî şeyler hakkında nübüvvette bulunabilir.”<sup>318</sup>

Filozofun ontolojik görüşünde varlıklar hiyerarşisinin merkezinde bulunda faal akıl, insan ile ilâhî âlem arasında irtibatı sağlaması açısından nübüvvet öğretisinde temel kavramı oluşturmaktadır. Fârâbî’nin nübüvvet nazariyesinde faal akıldan sâdır olan Feyezân yalnızca insan aklı üzerinde etkide bulunmaz, akıl altı alana da uzanarak insanın mütehayyilesini etkiler. Ve burada nübüvvet ve vahiy denilen fenomene yol açar.<sup>319</sup>

Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ’da da nübüvvetin işleyişi bakımından mütehayyilenin önemli bir işlevi olduğunu görmekteyiz. Filozofa göre bu güç, hayal ve musavvire gücünde ki sûretler ile hafıza ve zâkire gücünde bulunan manaları birleştirir ve ayırır. Şayet bu gücü kullanan manaları vehim gücü kullanırsa buna mütehayyile, akıl gücü kullanırsa mütefekkiye denmektedir.<sup>320</sup>

İnsan faal akılla ittisâli ölçüsünde değer kazanmaktadır fakat bu ittisâl nasıl gerçekleşecektir sorusunu İbn Miskeveyh’in fikirlerini ele alarak açıklamaya çalışacağız. Beş duyudan mütehayyile gücünü elde etmeye kadar devam eden süreçte insanın bu gücü elde etmek için yapması gerekenleri de anlatarak teorik ile pratik arasında ilişki kurulmaktadır.

---

<sup>317</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, s.96

<sup>318</sup> Fârâbî, *a.g.e.* s.97

<sup>319</sup> Kutluer, *Akl ve İtikad*, s.87

<sup>320</sup> Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.211

Duyulardan herhangi birinde, mahsus/duyusal varlıktan dolayı herhangi bir etki oluştuğunda, bu duyudan hiss-i müşterek iletilir. Müşterek duyu ise bu latif cevherin ufkunda, bütün bu farklı etkileri kabul eden bir nefis kuvvetidir. Beş duyudan her birinin nasıl ki, önce etkilerini kabul edip sonra da onları tek tek ayırdığı ve kendisiyle ilgili etki ve kendine özel bir tür duyumu varsa toplayıcı müşterek duyunun da aynı şekilde önce tüm duyulardan gelen etkileri algılayıp sonra da onları kendi aralarında ayırıştırması söz konudur.<sup>321</sup>

Beş duyu ile hiss-i müşterek arasında varlıkları algılama konusunda farklılıklar bulunmaktadır. Beş duyu, duyusal varlıklardan gelen etkileri teker teker kabul ederken hiss-i müşterek duyulardan gelen bütün bilgileri tek seferde algılar. Yani hissi müşterek duyulardan gelen farklı bilgileri tek bir sûrette birbirine karıştırmadan elde eder ve elde ettiği bu bilgileri daha sonra kullanılması için saklamak üzere mütehayyile gücüne göndermektedir. Sonra bu kuvvetler “mütehayyile” adı verilen kuvvete yükselirler. Bazen bu kuvvetlerin tek olduğu zannedilir. Mütehayyile kuvvetinin fiili beynin ön tarafında gerçekleşir. Sonra da nefsin “hafıza” olarak adlandırılan bir başka kuvvetine yükselirler. Bu kuvvet, kendisinde, pek çok şeyin ihtiyaç duyulduğunda oradan –ve zamanı geldiğinde- hazırlanmak için saklandığı bir dolap gibidir. Bu kuvvetlerin fiili ise beynin arka kısmında ortaya çıkar.<sup>322</sup>

Filozofa göre insanda mevcut olan bu kuvvetlerin en üstünde ise düşünme gücü gelmektedir. İnsan bu kuvvete sahip olmakla diğer canlılardan ayrılmaktadır. Daha önce açıklanan güçler hayvanlarda da bulunmasına rağmen düşünme gücü sadece insana mahsus bir güçtür. İbn Miskeveyh insanın ancak kendisine verilen akıl gücünü kullanarak insanlık sûretini tamamlayabileceğini belirtmektedir. Eğer insan, duyularından faydalanarak bütün gayretini bu kuvvete yükselmek, için harcarsa ve daima bu kuvveti [meydana getiren] sebepleri ve temel ilkeleri elde etmek için hareket ederse; o zaman Akıl hakikatlerini ona da verir ve onda “insanlık sûreti”ni tamamlar. Böylece onun nefsi de varlıkları hakikatleriyle tasavvur eder.<sup>323</sup> İbn Miskeveyh insanın bu mertebesini yükseltebileceğini ve düşünme gücünü kullanarak

---

<sup>321</sup> *el-Fevz*, s.124

<sup>322</sup> *el-Fevz*, s.125

<sup>323</sup> *el-Fevz*, s.125



ilerleyerek melekler mertebesine kadar ulaşabileceğini savunmaktadır ve vahyin niteliğinin ve insanın bu yüce kuvvetle ittisâlinin de nasıl mümkün olduğunu açıklanabileceğini belirtmektedir.

İbn Miskeveyh, *Fevzü'l-asgar*'da vahyi açıklamak için Fârâbî'nin muhayyile kavramı ile sudûr teorisini birleştirmiştir. Onun, peygamberlik ve vahiy fenomeninin de yukarıdan aşağıya doğru bir bilgi akışı bulunmaktadır. Bu bilgi akışının da metafizik bir etki sonucu meydana gelen sudûr teorisi olmadan açıklanması mümkün görünmemektedir. İbn Miskeveyh peygamberlere mahsus olan bu bilgi akışını açıklamak için mütehayyile gücüne önem vermektedir. Tahayyül gücü, duysal idraklerden farklı olarak, idrak edilebilir nesnenin varlığının hazır bulunmasını gerektirmez. Fakat her ne kadar duysal algıdan daha yüksek bir soyutlama gücünde olsa da yine de maddi bağıntılar içinde bulunmaktadır. Faal akılla ittisâlin, peygamberlerde mütehayyile gücü aracılığıyla gerçekleştiğini düşünen filozofumuz bu idraki, soyut olanı algılayarak duyular âlemin de kullanılabilecek somut bir şekle dönüştürdüğünü savunmaktadır. Bu durumda feyzin akli ıstıtan etkisi akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyile gücüne, mütehayyile gücünden de duyu gücüne indiği zaman bilginin yani vahyin muhatabı olan peygamber, özünde akledilir olan soyut gerçeklerin somutlaşmış misallerini adeta dış dünya da varmış gibi algılamaktadır. Burada mütehayyilenin fonksiyonu akledilir gerçekleri harici ve duyulur sûretlere dönüştürmektir.<sup>324</sup>

İbn Miskeveyh'de tahayyül gücü sayesinde elde edilen bilgilerin heyûlânî bir sûrete bürünmeleri gerektiği konusunda Fârâbî gibi düşünmektedir. Bu hakikatlerin aşağıya doğru indiklerinde, tahayyül gücü sebebiyle heyûlânî bir renge boyanmaları kaçınılmaz olur. Aynı şekilde heyûlânî şeyler de akla doğru yöneldiklerinde akıl onları “basit” hale döndürür ve onları sahip oldukları [heyûlânî] sûretten sıyrır. Yine bunun gibi, aklî varlıklar da tahayyül kuvvetine indiklerinde [tahayyül kuvveti] bunları terkip eder ve kendisine uygun heyûlânî bir sûret giydirir.<sup>325</sup>

---

<sup>324</sup> *el-Fevz*, s.128

<sup>325</sup> *el-Fevz*, s.127

İbn Miskeveyh, peygamberlerde bulunması gereken temel özelliklerden olan somut olandan gaybî bilgileri elde edebilmesinin sadık rüya ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Burada mütehayyile gücünde önem kazanmaktadır. Çünkü İbn Miskeveyh, mütehayyile gücünü rüya ve düşlerle ilgili olarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, ortak duyu, duyulurların şekillerini mütehayyileye göndermektedir. Mütehayyileyi insanî nefsin idraki ve düşünme gücü olarak değerlendirmektedir.

İbn Miskeveyh, peygamberlerin mütehayyile gücü sayesinde vakıf oldukları sadık rüyalar ile vahyin muhatapları olduklarını savunmaktadır. Fakat bu rüyalar hem uyku hem de uyanıklık halinde vuku bulabilmektedir. Uyku halini nefsin duyu organlarını devre dışı bırakması ve cismani, heyûlânî sûretlerden uzaklaşması olarak tanımlamaktadır. Uyku halinde olan nefsin hareketinin iki türlü olduğunu belirten filozofumuz ilk hareketin nefsin kendi içinde olana doğru gerçekleştiğini söyler. Uyku halinde nefsin duyu organlarını devre dışı bıraktığında kendisine yöneldiğini ve içinde var olan şeyleri incelemeye başladığını söyleyen İbn Miskeveyh, bu durumda olan nefsin her zaman doğru hareket etmeyeceğini belirtir.

Nefs, duyuların devre dışı kaldığı bu durumda doğru hareket yapamaz. Nefs cüz'îleri; eğer dışarıdan bulamazsa duyuların dolap gibi olan ve hatırlayıcı kuvvet (el-kuvvetu'z-zâkire) olarak adlandırdığımız hafıza kuvvetinden elde ederek sakladıkları şeylere döner ve onları incelemeye başlayarak işler. Bazen bu şeyleri birbirleriyle saçma ve anlamsız gözükebilecek tarzda da terkip eder. Örneğin insan rüyada kendini uçan bir kuş, insan bedeninde olan ama bir kuş ve boğadan oluşan deve vb. gerçekdışı terkip çeşitleriyle görür. Bütün bunlara karmakarışık/anlamsız rüyalar (adgâs-ı ahlâm) denir.<sup>326</sup>

Nefsin uyku durumunda olan diğer hareketi ise, daha önce duyulardan gelen bilgilerle meşgul olmadan akla doğru hareketidir. Nefs uyku durumunda duyulardan elde ettiği şeyleri işleyerek meşgul olmadan akla yönelirse o anda gelecekle ilgili olarak kâinatta gerçekleştirilmesi kararlaştırılmış şeyleri görür. Eğer gördüğü manadan nasibi çoksa gördüğü rüya tevile gerek bırakmayan sâdık bir rüya olur.

---

<sup>326</sup> *el-Fevz*, s.134

Çünkü nefs burada varlığın bizzat kendisini görmüştür. Eğer nasibi az ise gördüğü rüya, tabire ihtiyaç duyacak şekilde remizli olur.<sup>327</sup>

Bu durumun nübüvvet hallerinden birisi olduğunu belirten İbn Miskeveyh peygamberimizin uykudayken de uyanıkken de daima bu durumda olduğunu söyler.<sup>328</sup> Diğer insanlarda ise bu durumun sadece uyku halinde olabileceğini ve uyku dışında nadiren görülebileceğini, insanın bu duruma kendi isteği ve çabasıyla da ulaşamayacağını savunmaktadır. Buradan da nübüvvetin çaba sonucu elde edilen kesbi bir bilgi olmadığı, İlâhî olanın bahsettiği Vehbî bir bilgi olduğu sonucu çıkmaktadır. İbn Miskeveyh'in nübüvveti, insanın çalışması sonucu faal akılla ittisâli neticesinde elde edebileceğine dair görüşler bulunsa da biz çalışmamız esnasında böyle bir fikre rastlamadık.<sup>329</sup> Bilakis daha önce zikrettiğimiz gibi filozof nübüvvete mazhar olmak için özel şartların bulunduğunu belirtmiş ayrıca peygamberler arasında bile bir hiyerarşinin mevcut olduğunu savunmuştur.

İbn Miskeveyh ve Fârâbî'nin nübüvvet konusunda hem fikir oldukları görmekteyiz. İnsana mahsus olan mütehayyile gücü diğer insanlardan farklı olarak peygamberlerde herhangi bir çaba gerektirmeksizin var olmaktadır. Peygamberler faal akıldan mütehayyile gücüne gelen bu bilgileri somut şekle dönüştürerek bize sunmaktadırlar.

---

<sup>327</sup> *el-Fevz* s.135

<sup>328</sup> *el-Fevz*, s.135

<sup>329</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “*Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri*” DİFM, III/11, İstanbul, 1929, s.77

## C-PEYGAMBER VE FİLOZOF

Ezelî hikmet yorumcularına göre kaynağı tarih üstü olan ezeli hikmetin (sophia perennis/perennial philosophy) terim olarak batı dillerindeki ilk kullanımı gelenekten uzaklaşmanın yoğun olarak yaşandığı Rönesans dönemine tekabül etmektedir. Ezelî hikmeti ifade eden "philosophia perennis" kavramı, guénonyen ekol olarak da bilinen tradisyonalist akımın yaşayan en büyük temsilcisi Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ilk kez rönesans dönemi düşünür ve teologu Agostino Steuco (1497-1548) tarafından dile getirilmiştir. Sözkonusu kavramı ilkin de 'perenni philosophia' adlı eserinde kullanan Steuco'nun yanısıra bu kadîm hikmetin eflatun'la başladığını dillendiren teolog bu kavramın dinin bizatîhi kendisini temsil ettiğini söylemektedir. "philosophia perennis" fikrinin özünü teşkil eden nihai gerçek kutsal bilgi olarak hikmetin menşeinin ilâhî olduğudur. Kelimenin bizdeki karşılığıyla "halidî hikmet" öğretisi bilginin menşeiini Hz. Adem'le başlatır. Kadîm gelenekler ve teoloji yoluyla varlığını sürdüren bu bilgiye, çeşitli geleneklerdeki hikemî öğretilerle ya da felsefî tefekkürle ulaşılabilir. Bu öğretinin salt aklî argümanlarla geliştirilen felsefî yönünün yanısıra bilhassa Rene Guenon, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr tarafından dile getirilen "sophia perennis" ile salt felsefî bir çabanın ürünü olan "philosophia perennis" i birbirinden ayırmak gerekir.

İslâm dünyasında bu terimin karşılığı olarak kullanılan "el-Hikmetü'l-halide"nin Farsça'daki karşılığı *Câvidan-ı Hırad* (Ezeli akıl)'ı bu adla bir eser vermiş olan İbn Miskeveyh kullanmıştır. İbn Miskeveyh terimi, devirden devire, ulustan ulusa değişmeyen, tarih ötesi bir hakikat; kendini çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında daima tezahür ettiren bir hikmete işaret etmekte kullanmıştır.

İbn Miskeveyh, Yunan filozoflarının ve Nebîlerin aynı hakikati savunduklarını ve aralarında çelişki bulunamayacağı fikrini esas almaktadır.<sup>330</sup>

<sup>330</sup> Bütün geçmiş düşünürler İslam felsefesi üzerinde araştırmalarıyla ünlü Henry Corbin'ın da işaret ettiği gibi peygamber olarak görülmüş ya da onlardan beslendikleri varsayılmıştır. Nitekim döneminin düşünce tarihçileri ve filozofları olarak görebileceğimiz İhvân es-Safâ, Şehristânî, Endülüslü İbn es-Sa'id, İbn en-Nedîm, Ebû Hâtim er-Râzî vb. düşünürler Thales, Anaksimendros, Pisagor, Sokrates, Platon gibi Eski Yunan düşünürlerinin İslam dinsel bildirilerinde adları geçmemekle birlikte peygamber olabileceklerini ya da en azından peygamberlerden esinlendiklerini belirtmişlerdir. Nitekim ünlü filozofu Amirî bilgi ve hikmetin peygamberlerle nasıl ilişkilendirildiğini şöyle ifadelendirmektedir. Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar), çeviren: H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 31. Anılan yapıtı çeviren Hüseyin

Aslında kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmetin kaynağı Allah'tır. Zira kaynakları aynı olduğu için farklı yollarla elde edilmiş olsalar da bu iki bilginin birbiriyle çelişmesi söz konusu olamaz.<sup>331</sup> Filozofa göre bu hikmet zaman ötesi bir niteliğe sahip olup peygamberler tarafından vahiy yolu ile elde edilirken filozoflar tarafından düşünme yoluyla müstefâd akıl düzeyine ulaşmakla elde edilmektedir. Fakat her iki durumda da ilâhî bilgiye faal akıl yoluyla muhatap olmaktadır.<sup>332</sup>

Nitekim *Fevzü'l-asgar*'da, Tevhid, nefsîn ölümsüzlüğü ve nübüvvet meselelerini ele alırken Arneldez'in vurgusuyla, "philosophia perennis" telakkisinin yönlendirdiği bir yaklaşımı benimsemiş, kadim hikmet geleneğini sürdürdüğüne inandığı eski yunan filozoflarının düşüncelerini nebevî öğretiyi eklemlenmiştir.<sup>333</sup>

Gerek hakiki filozofların gerekse peygamberin öğrettiği 'hikmet', esasen ontolojik gerçekliği kendisiyle kavradığımız bilgidir. Zira varlığın ontolojik hiyerarşisi "el-Vahidu'l Hakk" dan neş'et eden, her bir varlık mertebesinin kendisiyle dengelendiği ve bir ölçüye kavuşturulduğu "el-Hikmetü's-Sâriye" ile bina edilmiştir.<sup>334</sup>

Bu konuda giriş mahiyetinde bilgi verdikten sonra İslâm filozoflarının nübüvvet ve filozof arasında nasıl bir karşılaştırma yaptıklarına geçebiliriz.

İlk İslâm filozofu olan Kindî, insanların bilgiyi elde etmesi için iki yolun olduğunu bunlardan birincisi insanın kendi çabası ve istemesi sonucu elde ettiği bilgidir. Diğer ise, herhangi bir teshil sürecine gerek kalmaksızın kendilerini gönderen Allah'ın iradesiyle gerçekleşir ki bu da peygamberi bilgidir.<sup>335</sup>

---

Hatemi, (s. 52) 49. dipnotta şu açıklamayı yapmaktadır: "Bazı İslam düşünürlerince, özellikle Eflatun'un Kur'an'ı Kerim'de zikredilmeyen peygamberlerden sayıldığına işaret vardır." Krş. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s.11-12; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 27 vd.

<sup>331</sup> *el-Fevz*, s.40-41; Nitekim felsefî ilgileri daha çok ahlak ve politika düşüncesinde toplanan İbn Miskeveyh, felsefeyi sadece "doğru eğitim"(adâbü'l hakika) ve kurtuluşa götüren bir yol olarak takdim eder. Bkz. Joel.L.Kramer, *Humanism In The Renaissance of İslâm*, E.J.Brill, Leiden, 1986, s.231

<sup>332</sup> *el-Fevz*, s.127

<sup>333</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk ilminin Teşekkülü*, s.39

<sup>334</sup> Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk ilminin Teşekkülü*, s.41, *el-Fevz*, s.111

<sup>335</sup> Ömer Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/ Felsefe- Din İlişkisi*, s.55

Kindî'ye göre bu bilgilerden ilki olan felsefî bilgi insanın aklî çabası sonucu elde edilen bir bilgidir. İnsanın bilme kapasitesi ve araçlarıyla sınırlı olan bu bilginin mutlak hakikati elde etmesi zordur. Ancak hakikati elde etmek için yine de en elverişli yolun felsefe olduğunu belirten filozof elde edilen hakikatlerin hiçbir kültürün tekelinde olmadığını bilakis insanların birbirlerinden tevarüs neticesinde doğrulara yaklaşabileceğini belirtmektedir.<sup>336</sup> Felsefî doğruların bu birikimi, onu “ilâhî ilmi”(vahyi) yorumlama da en anlamlı beşeri çaba olduğunu söyleyen filozof hiçbir şekilde felsefî bilginin vahyî bilgidен üstün olamayacağını savunmaktadır.<sup>337</sup>

Kindî aklın, peygamberî bilginin Tanrı katından olduğunu yakînen bilebileceğini söylemekte “çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan aciz olunca bu Vahyin gerçekliği sabit olur” demektedir. Her iki bilgi türünün de hakikati ifade ettiğini düşünen Kindî, ilâhî bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından beşerî bilgidен üstün tutmaktadır.<sup>338</sup> Kindî, peygamberin getirdiklerinin hiçbir beşer felsefesiyle ifade edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>339</sup>

Kindî, kendisinden sonra gelecek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan farklı olarak peygamberliği felsefî terminoloji ve yaklaşımlarla izah etmediği gibi Vahyî ve din dilini de onlardan farklı biçimde ele almıştır. Nitekim O, diğerlerinin dinin sembolik bir dile sahip olduğunu iddia etmelerinin ve vahyi, felsefî bilgidен aşağı görmelerinin aksine ilâhî bilginin felsefî bilgidен daha açık-seçik, veciz ve kapsamlı olduğunu, dolayısıyla felsefî bilgidен üstün olduğu görüşündedir.<sup>340</sup>

İslâm Meşşai felsefesinin ikinci büyük temsilcisi Fârâbî'ye göre hakikat bir tanedir. Felsefe bu gerçeğin bir yanını, din ise diğer yanını oluşturmaktadır.<sup>341</sup> Fârâbî'ye göre, filozof bu bilgiye düşünme ve araştırma ile müstefad akıl düzeyine ulaşp faal akılla irtibat kurarak vahye muhatap olmaktadır. Peygamber ise, kendisinde en üst düzeyde mevcut bulunan mütehayyile gücü sayesinde faal akıldan gelen vahyi almakta ve onu somutlaştırarak diğer insanlara

<sup>336</sup> Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.9

<sup>337</sup> Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul, 2001, s.47

<sup>338</sup> Ömer Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl- Vahiy/ Felsefe- Din İlişkisi*, s.56

<sup>339</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s.163

<sup>340</sup> Ömer Mahir Alper, a.g.e. s.62

<sup>341</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, neşr ve trc. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul, 1999, s.29

aktarmaktadır.<sup>342</sup> Birincisi kendi çabasıyla faal akılla ittisâl derecesine yükselirken peygamberin bunun için çaba sarf etmesine gerek yoktur. Bu durumda iki bilginin kaynağı da faal akıl olduğu için aralarında herhangi bir çelişki bulunmayacağı fikri benimsenmiştir.

Filozofa göre peygamberler, hikmet-i amelîye adını verdikleri bilgiyi pratiğe dökme konusunda en üst seviyededirler. Fakat nazarî hikmete gelince, bu konu da farklı görüşlere sahiptirler. Fârâbî ve onun görüşlerini benimseyenlere göre peygamberler, filozofların bildikleri gerçekleri bilmezler. Onlar külli hakikatler de bilgisiz olup haber verdikleri konular bu külli hakikatlerin birer remzidir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd bunlardan ayrılarak peygamberlerin, filozofların bildirmiş oldukları gerçekleri bildiklerini savunurlar. Fakat insanların menfaatleri için bu gerçeklere sembol ve misallerle işaret etmişlerdir. Fârâbî'ye göre temsil ve tahyil peygamberin ilminde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre ise peygamberin hitabındadır.<sup>343</sup>

Fârâbî bu düzeyde filozofun, ezeli ve ebedî varlığı içerisinde hakikatin kendisini müşahade ettiğini belirtir. İnsanın ulaşabileceği en son yetkinlik budur ve bu açıdan felsefe insanın en son yetkinliği ile bir bakıma özdeştir.<sup>344</sup> İkincisi ise peygamberlerin mütehayyile gücüyle faal akıldan, taşma sonucu elde ettikleri bilgidir.

Fârâbî bilgiyi elde etme yollarını açıklarken faal akıldan gelen bilgiyi filozof müstefad akıl ile kabul ederken peygamber mütehayyile gücüyle kabul ettiğini belirtmiştir. Bundan dolayı Fârâbî'nin filozofları peygamberlerden üstün tuttuğu fikri sâdır olmuştur. Zira düşünme bir şeyi gerçekte olduğu gibi insan nefsinde canlandırması iken tahayyül, o şeyin misallerinin neftse canlanması demektir. Fakat daha önce de değindiğimiz gibi Fârâbî, nübüvveti iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi faal akıldan gelen bilgiyi tahayyül düzeyinde kabul ederken en üstün nübüvvet diye adlandırdığı ikincisi müstefad akıl düzeyinde vahye muhatab olmaktadır.

<sup>342</sup> Aydın, a.g.e. s.149; Karlığa, a.g.e. s.31; *el-Fevz*, s.126-127

<sup>343</sup> S.Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s.109

<sup>344</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.155

İbn Sînâ ise peygamberler ile filozoflar arasında iki önemli farkın olduğunu belirterek peygamberin üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Birincisi, peygamberlerin İlâhî bilgiyi alması tam ve eksiksiz olmasına karşın, filozofların parçalıdır. İkinci, filozoflar bilgi ve iç olgunluğu ardında koşup, hiçbir yasa getirici fonksiyona sahip değillerken, peygamberler dünyaya bir yasa getirir ve insanların günlük hayatlarına yön verirler.<sup>345</sup> Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre filozofun elde ettiği bilgi değerli olmasına karşın peygamberin getirdiği bilgi ve yasalar karşısında ikinci planda kalmaktadır.

İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak peygamberlere özgü olan Kudsî Akıl kavramıyla da peygamberlerin elde ettikleri bilginin mütehayyilenin üstünde kendilerine özgü bir şekilde faal akıldan sâdır olduğunu savunmaktadır.

İbn Miskeveyh varlık mertebelerini açıklarken insanda ki fikri gelişimin belli bir hiyerarşiyle olduğunu belirtmektedir. İlk olarak duyulardan ayrı ayrı gelen bilgiler hissi müşterekle iletilmektedir. Hiss-i müşterek tek bir sûret olduğu için bu bilgileri birleştirip sonra kendi aralarında tasnif etmektedir. Hiss-i müşterekten toplanan bilgiler muhayyile kuvvetine aktarılır oradan da uzun süre saklanmak üzere hafızaya gönderilir. İbn Miskeveyh'in asıl önem verdiği mesele ise bütün bu güçlerin üstünde yer alan ve sadece insana mahsus olan düşünme gücüdür.<sup>346</sup> İbn Miskeveyh ancak bu güç sayesinde insanın gerçek insanlık sûretini kabul edebileceğini belirtmektedir. Eğer bu sûreti kabul edinceye ve onun hakkında nazar yürütünceye kadar bu kuvvette kalırsa "insan ufkuna" yükselir ve bu mertebeye insanlık ortaya çıkar. Hayvan mertebesinde ayrılması ve insanlık mertebesine sahip olması da bu hareketin miktarı, düzgünlüğü, doğru düşünmesi/nazarı ve diğerlerinden ayrılması ölçüsünde gerçekleşir ve onu hareketi ile mükemmelleştirmesi ve aklın etkisini kabulü derecesinde de "insanlık" mertebesi olur. Eğer insan, duyularından faydalanarak bütün gayretini bu kuvvete yükselmek, için harcarsa ve daima bu kuvveti [meydana getiren] sebepleri ve temel ilkeleri elde etmek için hareket ederse;

<sup>345</sup> S.Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yay. İstanbul, 1985, s.55

<sup>346</sup> *el-Fevz*, s.123-125



o zaman Tanrı hakikatlerini ona da verir ve onda “insanlık sûreti”ni tamamlar. Böylece onun nefsi de varlıkları hakikatleriyle tasavvur eder.<sup>347</sup>

İnsan eğer bu hakikatlere ulaşırsa, bu hakikatler ebedi olarak vardırırlar ve oluş, bozuluş, müddet ve zaman kaydı altında olmadığını çünkü onların basit varlıklar ve ilkeler olduğunu belirtmektedir. İnsanın bu mertebeye ancak çaba sarf ederek gelebileceğini belirten filozofumuz bu bilgiyi elde eden insanın insanlık ufkunun en üst noktasında yer alacağını söylemektedir. İnsan bu mertebenin içerisinde tırmanarak –ve şayet onu da aşsa artık insan değil mübarek bir melek olacağı– ufkunun sınırına ulaşmış olur. Bu mertebenin de kendi ufkunun üstünde; kendi üstündeki varlığın ufuklarının ise başında yer aldığı diğer ara varlıklar (:vesait) gibi tasavvur edilmesi gerekir.<sup>348</sup>

Bu mertebeye iki yolla ulaşılabilceğini düşünen filozofumuz bu noktada filozof ve peygamberi ayırmaktadır. Hakikatte elde ettikleri bilgi aynı olsa da bilgiye ulaşma şeklinin farklı olmasından dolayı böyle bir ayırım yapılmaktadır. Bu bilgilerden ilki tabi bir yükseliş ile filozofların elde ettiği bilgidir.

Fârâbî’nin takipçisi olarak bilinen İbn Miskeveyh’te de aynı ayrımı görmekteyiz. İbn Miskeveyh’te insanın ruhunu temizleyerek doğru bilgiye ulaşabileceğini belirtmektedir. O mertebeye, tabii ve bir yükseliş (terakkî, irtikâ) ile ulaşmıştır. Bunun anlamı şudur: [Bu kişi], beşeri gücü ölçüsünde, hakikatlerine nail olmak için bütün varlıklar hakkında hayatı boyunca tefekkür etmiş, düşüncesi gittikçe güçlenmiş, nazarı keskinleşmiş ve ilâhî varlıklar da ona işaretler sunmuşlardır. Böylece “Aklın ilkeleri” olarak adlandırılan ve kendileri hakkında burhanî kıyasın bile bunlardan aşağı inmek anlamına geldiği için burhana ihtiyaç duyulmayan “ilk konular”dan daha açık bir işaret nefsine yerleşmiştir. Akıldaki bu açığa çıkma, akıldan daha yüce, daha nurlu ve daha parlaktır.<sup>349</sup>

Bu varlıklar/konular, o kendilerine yükselmeden, kendileri ona inerek, onunla ittisâl ettikleri için meydana gelirler. Bunun örneği ise insanın duyu kuvvetinden, tahayyül kuvvetine, tahayyül kuvvetinden düşünme kuvvetine,

---

<sup>347</sup> *el-Fevz*, s.124-125

<sup>348</sup> *el-Fevz*, s.127

<sup>349</sup> *el-Fevz*, s.125

düşünme kuvvetinden de varlıkların “Akıl”da yer alan hakikatlerini idrake yükselmeleridir. Daha önce de geçtiği gibi bu kuvvetler birbirleriyle ruhi bir ittisâlle bağlıdırlar. Birbirinin etkisini kabul kuvveti açısından bu bazı mizaçlarda, nasıl feyz yoluyla yükseliyorsa, inişe de geçebilir. Bu durumda Akıl, fikir/düşünme kuvveti üzerinde etki eder, düşünme kuvveti tahayyül kuvvetine, tahayyül kuvveti de duyu üzerine etki eder. Böylece insan, [yalnızca] ma‘kûl/aklî olan varlıkların misallerini görür. Yani, varlıkların hakikatlerini, ilkelerini, sebeplerini –sanki onlar kendisinin dışındaymış gibi- görür ve sanki onları gözüyle görüp, kulağıyla işitirmiş gibi olur. Tıpkı uykudaki kişinin duyusal/mahsus varlıkları tahayyül kuvvetiyle görüp onları zihnin dışında da varmış sanması gibi... Onun bu [şekilde gördüğü rüya] bazen sadık ve müjdeleyici, bazen uyarıcı, bazen bu varlıkları yoruma/tevile gerek kalmadan zâtlarıyla/oldukları gibi, bazen de yorumlanması gereken tarzda remizlerle görebilir<sup>350</sup>

Bu iki bilginin elde edilme şeklinin farklı olmasına rağmen aynı kaynaktan beslenmelerinden dolayı birbirini destekleyeceğini belirten ve hakikatin tek olduğunu benimseyen İbn Miskeveyh’in aşağıdaki cümlelerinden halidî hikmet tasavvuru çok net görünmektedir.

“İlim ehli bu [haberi] kabul ederlerse aralarında muvafakat/anlaşma gerçekleşir. Çünkü ilkeler ve sebepler bir olduğu gibi sonuçlar ve varılan noktalar da birdir. Bunlardan biri, bu sonuçlara aşağıdan başlayarak felsefe yapma (:tefelsuf) yoluyla ulaştığında görüşleri birleşir ve zorunlu olarak biri diğerini tasdik eder. Filozof, kendisine gelen şeyi kabul konusunda herkesten önce davranır. Çünkü her ikisi de bu hakikatler hakkında ittifak etmişlerdir. Aralarındaki tek fark birisinin bu hakikatlere aşağıdan başlayarak, diğerinin ise yukarıdan başlayarak ulaşmış olmasıdır... Taban (sath) ile tepe (karâr) arasındaki mesafe [her iki durumda da] aynıdır. Bu mesafe tepede olana doğru gittiğinde “yükseliş” (:su‘ûd), aşağı doğru gidiyorsa “düşüş” (:hubût) adını alıyorsa; bu ilimlerle uğraşanların da ilmi elde etmek için yükselenleriyle, ilimlerin kendilerine doğru indiği kişilerin durumu da böyledir.”<sup>351</sup>

Anlaşıldığı üzere İbn Miskeveyh peygamber ve filozof arasında herhangi bir karşılaştırmaya tabi tutmaksızın sadece her ikisinde bilgileri faal akıldan aldığını ve bu durumda bilginin kaynağı tek olduğu için bilgilerin elde edilme yolları farklı olsa

---

<sup>350</sup> *el-Fevz*, s.126

<sup>351</sup> *el-Fevz*, s. 127

da tek bir hakikati temsil ettiklerini ve birbiriyle eliřmeyecekleri fikrini savunarak halidî hikmet dūřüncesine sadık kalmaktadır.

## SONUÇ

Bilindiği gibi, özellikle klasik dönem İslam felsefesi söz konusu olduğunda, felsefe ile irtibatlı olan tüm alanlar, metafizik şemsiyesi altında toplanmıştır. Bu nedenle klasik filozofların derinleştikleri alan veya alanlar, ontolojileri, kozmolojileri, epistemolojileri ve etikleri birbiriyle ilkeler bazında irtibatlıdır. Ancak klasik dönemi ele alan felsefe tarihleri, felsefenin her bir alanının bağımsızlaşarak ayrıldığı modern dönemde yazıldıklarından, filozofların ilgilerinin yoğunlaştığı alanlar dikkate alınmış ve bu bağlantılara fazla ehemmiyet verilmemiştir. Nitekim İbn Miskeveyh de bu tür felsefe tarihleri kitaplarında asıl ilgi alanı olan “ahlâk” felsefesi ile ön plana çıkarılmıştır. İbn Miskeveyh’in ahlâk felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için metafiziğinin de bilinmesinden yola çıkarak ayrıca daha önce üzerinde neredeyse hiç çalışılmamış olmasından dolayı bu konuyu kendimize çalışma alanı olarak belirledik. Çalışmamızda İbn Miskeveyh’in diğer eserlerinden yararlanmakla birlikte asıl kaynağımızı ve tezin temel bölümlerini, filozofun şu an elimizdeki tek metafizik kitabı olan *Fevzü’l-asgar* oluşturmuştur.

Kitabın adından da anlaşılacağı gibi filozof, felsefeyi yani hikmeti, kurtuluşa götüren bir yol olarak görmektedir. Felsefenin konularına da bu açıdan yaklaşan İbn Miskeveyh, sık sık insanın nefsinin arındırması üzerinde durmakta, hakikate yaklaşabilme ve gerçek mutluluğu elde edebilme imkânını bu arınma şartına bağlamaktadır. Filozof, bu anlayışının sonucu olarak felsefeyi daha çok ahlak ve toplumsal ilişkiler bağlamında ele almaktadır.

Üç ana bölümden oluşan eserde Tanrı, Nefs ve Nübüvvet konuları sırasıyla işlenmiştir. İlk olarak Tanrı’nın bilinebilmesi imkânı üzerine yoğunlaşan İbn Miskeveyh, Tanrı’nın hakikatinin, “açıklığından” dolayı bilinmesinin kolay olduğunu ancak zuhurunun şiddetinden ve bizim akıllarımızın zayıflığından idrak etmekte güçlük çekildiğini bildirmektedir. İbn Miskeveyh’e göre çeşitli aşamalardan geçerek –ki bu aşamalar, fizik, matematik ve metafiziktir- riyâzetle nefsinin eğiten insan, bu zorluğun üstesinden gelebilir.

Tanrı’nın varlığını ispat için, Aristo’nun “hareket delili”ni kullanan filozof, hareketin esasını “şevk”e bağlayarak, evrenin sevgi ve aşktan dolayı hareket ettiğini

ve bu hareketin yönünün de tamamlanmaya ve kemale yönelik olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Miskeveyh, Tanrı hakkında konuşurken O'nu ne olduğunun değil ancak ne olmadığının bilinebileceğini belirterek selbi burhan yöntemini seçmektedir. Çünkü filozofa göre Tanrı'yı tanımlamaya çalışmak, O'nu sınırlandırmak olacaktır ki bu da O'nun ulûhiyetine gölge düşürecektir.

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın birliğini ispat konusunda da "Tanrı'nın birden fazla olması durumunda çelişki ve kaosun meydana geleceği" ilkesini temellendirerek yaratıcının bir olduğunu kabul etmektedir. 'Bir' olandan çokluğun nasıl meydana geldiğini ise Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesine dayanarak açıklamaktadır. Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili olan bölümde ise ezeli olması ve cisim olmamasını hareket delili ile ispatlamaya çalışır. Zira filozofa göre, hareket eden her şeyin bir sebebi bulunmaktadır. Oysa ilk hareket ettiricinin kendisi hareket etmez. Hareket etmek, sonradan meydana gelmek olduğu için kendisi hareket etmeyen İlk Hareket ettirici ezelidir. Cismin temel niteliğinin hareket olduğunu vurgulayan filozof Tanrı'nın ise hareket etmeyen ilk hareket ettirici olduğunu vurgular.

İbn Miskeveyh, Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken Farabi'nin metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği sudur nazariyesini benimsemekle birlikte, kelami anlayıştaki yoktan yaratma prensibiyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bir olandan yalnızca bir çıkar fıkriyle Tanrı-âlem arasında bir varlık hiyerarşisi oluşturmakta, İlk Akıl'ın oluşmasını ise Tanrı'nın kendi kendini düşünmesine bağlamaktadır. Bu yaratma bir zorunluluğu içeriyor olsa da aslında Tanrı'nın iradesi dışında varolmanın imkansız olacağını, her şeyin varlığının Tanrı'ya bağlı olduğunu kabul eder. Varlık mertebelerini de Tanrı, akıl, nefis, felek, tabiat olarak ele alır.

Âlemin meydana gelişinde bir varlık hiyerarşisi ortaya koyan filozof türler arasında da bir hiyerarşinin mevcut olduğunu savunur. İbn Miskeveyh'in bu düşüncesine göre her türün kendi içinde basamakları vardır. İnsan türünün son basamağını ise Faal Akılla ittisal derecesine gelen insan oluşturmaktadır. Fakat filozofun benimsediği terakki anlayışında, türler arası bir dönüşüm değil sadece tür içinde bir ilerleme söz konusudur.

Nefsin manevi bir cevher olduğunu kabul eden filozof, nefsin güçleriyle ilgili taksimi yaparken Plâton'un üçlü tasnifine uymaktadır. Nefsin asıl mutluluğu ahlaki

erdemlere sahip olmakla elde edebileceğini belirtir. Ölümü doğal ve iradeye dayalı olarak iki kısma ayıran İbn Miskeveyh, iradeye dayalı ölümü insanın nefsinin temizlemesi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte insanın fitrî olarak toplumsal bir varlık olduğunu ve diğer insanlara ihtiyaç duyduğunu, zühd hayatını yaşayanların görevlerini ihmal ettiklerinden dolayı başkalarına zarar verebilecekleri için bunun doğru olmadığını savunur.

İbn Miskeveyh metafiziğinin ve burada öne sürdüğü varlık hiyerarşisinin, aslında nübüvveti temellendirmek için kurulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, peygamberlerin en üstün insan olduklarını vurgulamaktadır. Muhayyile kavramı ile feyz teorisini birleştiren filozof, faal akıldan gelen bilgilerin önce müstefad akla oradan da mütehayyile aracılığıyla duylara ulaşarak vahye muhatap olduklarını savunur. İbn Miskeveyh, peygamberler arasında da bir hiyerarşi olduğunu belirterek en üst düzeyde ve remizlerle konuştuklarını belirtmektedir. Müstefad akıl seviyesine ulaşmış diğer insanların ise hakîmler olduğunu söyler. Fakat bilgiyi elde ediş yöntemleri farklıdır. Peygamberlerde faal akıldan mütehayyileye bir bilgi akışı söz konusu iken filozoflar tefekkür ve teemmül neticesinde Faal Akılla ilişki kurabilmektedir.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh metafiziği *el-Fevzü'l-asgar*'ın planında yer aldığı gibi Tanrı, nefis ve nübüvvet meselesinde yoğunlaşmaktadır. Nefse, Tanrı'dan gelen bilgileri alabilmesi ve insanın hayatını yönlendirmesi açısından oldukça önem veren İbn Miskeveyh'in metafiziği genel olarak "ahlâk" yani doğrunun amelî hale getirilmesine temel teşkil edecek bir "din felsefesi" görünümündedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Alper, Ömer Mahir; *Kindî Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 1998.

Altıntaş, Hayrani; *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1997.

Altıntaş, Rıza; *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2.Sayı, Sivas, 1998.

Aristo; *Metafizika*, trc. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

*De Anima*, trc. Celal Gürbüz, Ara Yay., İstanbul, 1990.

*Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997.

*Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yay. İstanbul, 2000.

Ansarı, M. Abdul Haq; *The Ethical Philosophy of Miskawath*, Aligarh, 1964, texts and studies collected and reprinted ed. Fuat Sezgin collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer. Frankfurt Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2000.

Atay, Hüseyin; *Fârâbî Ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1974.

Aydın, İbrahim Hakkı; *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay. İstanbul, 2000,

Aydın, Mehmet S.; *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1991.

Aydınlı, Yaşar; *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul, 2000.

Bayrakdar, Mehmet; *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1997.

Bayrakdar, Mehmet; *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2001.

“İbn Miskeveyh”, *DİA*. XX, 201-208, İstanbul, 1999.

Bedevi, Abdurrahman; “İbn Miskeveyh” Şerif M.M, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay. İstanbul, 1990.

Behiy, Muhammed; *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992.

Bolay, Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Yay. İstanbul, 1986.

Cevizci, Ahmet; *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Corbin, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi* ( Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar), trc H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Copleston, F.C; Aquinos, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Boks, 1955

Çağrııcı, Mustafa; *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 1989.

“Adalet” *DİA*. I, 341-345, İstanbul, 1998.

Çotüksöken, Betül-Babür Saffet; *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay. İstanbul, 1993.

Dağ, Mehmet; *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜ İF Dergisi, sayı 5, Samsun 1991.

De Boer, T.J; *İslâm'da Felsefe Tarihi*, trc. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

Durusoy, Ali; *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay., İstanbul, 1993.



“Hareket”, *DİA*. XVI, 121-123, İstanbul, 1997.

“İbn Sînâ”, *DİA*. XX, 322-331, İstanbul, 1999.

Fârâbî; *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1997.

Fârâbî; *Fûsusû'l-medenî: siyaset felsefesine dair görüşler* yay. D. M. Dunlop, trc. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir, 1987.

Fârâbî; *Risâletani felsefiyyetan: Kitâbü't-Tenbih alâ sebili's-saâde, et-Ta'likât*, , thk. Cafer Al-i Yasin, [Kahire], İntişarat-ı Hikmet, 1371/1412.

Fahri Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay. İstanbul, 2004.

Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1987.

GhaneaBassiri, Kambiz; *Justice and Its Epistemological Foundation in the Religious Thought of Abd al-Jabbar, Ibn al-Baqqani, and Miskawayh*, Harward University, Basılmamış Doktora Tezi, Cambridge, Massachusetts, 2003.

Gemuhluoğlu, Zeynep; *İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Gilson, Etienne; *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Ün. Yay. 1986.

Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.

Göktan Canevi, F.Pınar; *İbn Sînâ Felsefesinde Varolabilme Kavramı*, s.279-284, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1984

Hammond, Robert; *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, trc. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti. İstanbul, 2001.

Hourani, George Fadlo; *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985.

İbn Miskeveyh; *Ahlâkı olgunlaştırma* trc. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 1983.

*el-Fevzü'l-asgar* = Le petit livre du salut thk. Salih Udayme. – Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat[Beytü'l-Hikme], 1987.

*el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan et-Tevhidi, 414/1023, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Sakr. Kahire, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1951/1370.

*Risâle fi Mâhiyyeti'l-adl*, ed. M.S.Khan, E.J.Brill, Leiden, 1964.

*Risâle fi'l-Lezzât ve'l-âlâm*, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab içinde) neşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

*Risâle fi'n-nefs ve'l-akl*, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab içinde) neşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

İbn Rüşd; *Felsefe-Din İlişkisi* (Faslu'l-Makal), trc. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1999

İbn Sînâ; *Metafizik*, (Kitâbu's-Şifâ), trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2004.

İkbal, Muhammed; *İslâm Felsefine Bir Katkı*, trc. Cevdet Nazlı, İnsan Yay. İstanbul, 1995.

İyi, Sevgi; *Çağımızda Metafizik Sorunu* Ayraç Yayınevi, Ankara 1999.

İzmirli, İsmail Hakkı; “*Miskeveyh’in Felsefesi Eserleri*” Darü'l- Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM], III/11, 59-80, Darü'l- Fünun İlâhiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1929

İzmirli, İsmail Hakkı; *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazarîyesi*, haz. Celaleddin İzmirli, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1949

Karlığa, Bekir; “Cirm ve Cisim”, *DİA*. VII/27-31 İstanbul, 1993.

Kaya, Mahmut; *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay. İstanbul, 2005

*İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, Ekin Yay, İstanbul, 1983.

“Fârâbî”, *DİA*. XII, 145-162, İstanbul, 1995.

“Kindî”, *DİA*. XXVI, 41-58, İstanbul, 2003.

Koç, Turan; *Din dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Kramer, Joel L.; *Humanism in The Renaissance of İslam*, E.J.Brill, Leiden, 1986.

Kutluer, İlhan; *Akıl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul, 1998.

*İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

*İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk ilminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.

*İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul, 2001.

“Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, s. 283-294, Elis Yay, Ankara, 2005.

“Metafizik”, *DİA*. XXIX, 399-401 Ankara, 2004.

Leamen, Oliver; *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, İz Yay. İstanbul, 2000.

Nasr, S.Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yay. İstanbul, 1985.

*İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc.Nazife Şişman, İnsan Yay. İstanbul, 1985.

O’leary, De Lacy; *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, 1959.

Onay, Hamdi; *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul, 1999.

Plotinus; *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

Rahman, Fazlur; *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul, 1981.

Reçber, M. Sait; *Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara, 2004.

Saruhan, Müfit Selim; *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay, Ankara, 2005.

Sönmez, Bülent; *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yay. Ankara, 2002.

Sunar, Cavit; *İbn Miskeveyh Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1980.

Sunar, Cavit; *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, 1973.

Sunar, Cavit; *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, 1972.

Şulul, Cevher; *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay. İstanbul, 2003.

Taylan, Necip; *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yay. İstanbul, 1997.

Thilly, Frank; *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yay., İstanbul, 2002.

Uysal, Enver; *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yay. İstanbul, 1998.

*Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, s.155-164, Elis Yay. Ankara, 2005.

“İhvân-ı Safâ”, *DİA*. XXII, 1-5, İstanbul, 2000.

Ülken, Hilmi Ziya; *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

Ülken, Hilmi Ziya; *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay. İstanbul, 1983.

Watt, W. Montgomery; *İslâmî Tetkikler*, İslâm Felsefesi ve Kelamı, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.

Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, trc. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay. İstanbul, 1991.

Yavuz, Salih Sabri; *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. İstanbul,(t.y)

Zakheri, Ali; *İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları*, İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul, 1973.